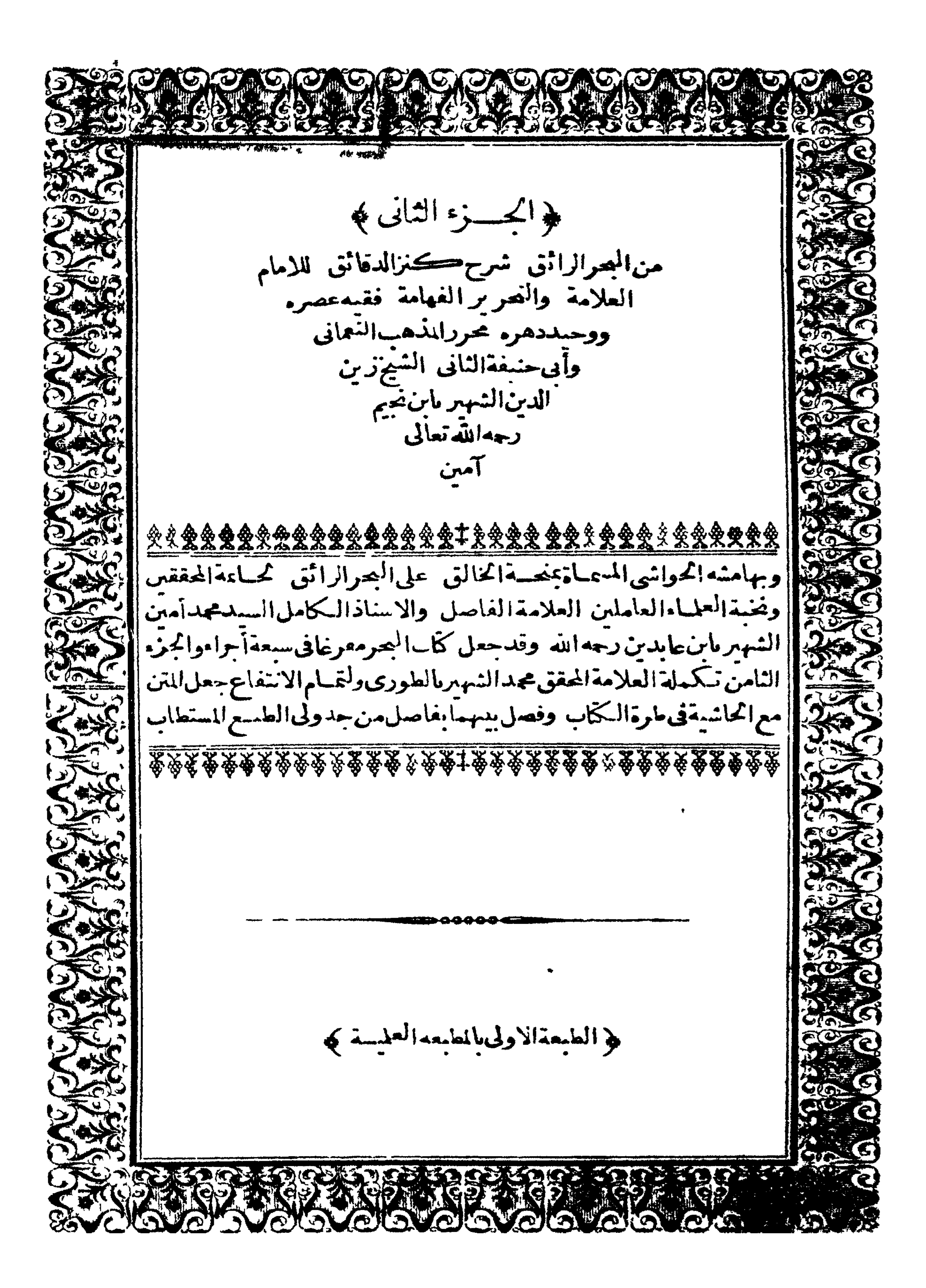


﴿ الجـــزء الثانى ﴾

من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للامام
العلامة والبحر ير الفهامة فقيه عصره
ووحيد دهره محرر المذهب النعمانى
وأبى حنيفة الثانى الشيخ زين
الدين الشهير بابن نجيم
رحمه الله تعالى
آمين

وبهامشه الحواشى المسماة بمنحة الخالق على البحر الرائق لخاتمة المحققين
ونخبة العلماء العاملين العلامة الفاضل والاستاذ الكامل السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين رحمه الله وقد جعل كتاب البحر مفرغا فى سبعة أجزاء والجزء
الثامن تكملة العلامة المحقق محمد الشهير بالطورى ولتمام الانتفاع جعل المتن
مع الحاشية فى طرة الكتاب وفصل بينهما بفاصل من جدول الطمع المستطاب

﴿ الطبعة الاولى بالمطبعة العلمية ﴾

﴿ترجمة صاحب البحر﴾

هو الامام العلامة الشيخ زين بن ابراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن بكر الشهير بابن نجيم اسم لبعض أجداده العلامة الفاضل الذى لم تكتحل بمثله عين الاواخر والاوائل اشتغل ودأب وتفرد وتفنن وأفتى ودرس وساعده الحظ فى حياته وبعد وفاته ورزق الحظ فى سائر مؤلفاته ومصنفاته فما كتب ورقة الاوأتعب الناس فى تحصيلها ولد بالقاهرة سنة ست وعشرين وتسعمائة وأخذ عن علمائها وتفقه بالشيخ أمين الدين بن عبد العال الحنفى والشيخ أبى الفيض السلمى والشيخ شرف الدين البلقينى وشيخ الاسلام أحمد بن يونس الشهير بابن الشلبى وأخذ علوم العربية والعقلية عن جماعة كثيرين منهم الشيخ العلامة نور الدين الديلمى المالكى والشيخ العلامة شقير المغربى وانتفع به خلق كثير منهم أخوه العلامة عمر صاحب النهر والعلامة محمد الغزى التمرتاشى صاحب المنح والشيخ محمد العلمى سبط ابن أبى شريف المقدسى الاصل الشامى السكن وعبد الغفار مفتى القدس وذكره العارف عبد الوهاب الشعرانى فى طبقاته وذكر انه كان عالما زاهدا أجمع فقراء الصوفية على أدبه وجلالته وما انحاش عن الاذعان له الامن عنده حسد أوجهل بمقامه وكان له ذوق فى حل مشكلات القوم وله الاعتقاد العظيم فى طائفة القوم وأخذ الطريق عن الشيخ العارف بالله تعالى سليمان الخضيرى قال الشيخ عبد الوهاب صحبته عشر سنين فما رأيت عليه شيأ يشينه فى دينه وحججت معه فى سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة فرأيته على خلق عظيم مع جيرانه وغلمانه ذهابا وايابا مع أن السفر يسفر عن اخلاق الرجال ولقد شاورنى فى ترك التدريس والاقبال على طريق الفقراء الصوفية فقلت له لاتدخل فى الطريق الا بعد تضلعك من علوم الشريعة فأجابنى الى ذلك أسأل الله تعالى أن يزيده علما وعملا صالحا ويحشرنا فى زمرته مع العلماء العاملين والائمة المجتهدين تحت لواء سيد المرسلين ولمولانا المترجم الاشباه والنظائر والبحر الرائق ومختصر التحرير وشرح المنار والفوائد الزينية والرسائل الزينية التى رتبها ابن بنته محمد وأما تعاليقه على هوامش الكتب وحواشيها وكتابته على أسئلة المستفتين والاوراق التى سودها بالمباحث الرائقة فشئ لايمكن حصره ولولا معاجلة الاجل قبل بلوغ الامل لكان فى الفقه وأصوله وفى سائر الفنون أعجوبة الدهر توفى سنة سبعين وتسعمائة وقال تلميذه العلمى ان وفاته كانت فى سنة تسع بتقديم التاء وستين وتسعمائة وان ولادته كانت سنة ست وعشرين وتسعمائة ودفن بالقرب من السيدة سكينة رحم الله تعالى روحه ونور ضريحه آمين كذا فى شرح الاشباه والنظائر لشيخنا العلامة المحقق هبة الله أفندى البعلى التاجى رحمه الله تعالى قال الشيخ العلامة قطب الدين الحنفى أنشدنى من لفظه مولانا الشيخ نور الدين أبو الحسن الخطيب الحنفى شيخ المدرسة الاشرفية انه شافه المرحوم الشيخ زين بن نجيم رحمه الله تعالى بهذه الابيات بديهة وقد أجاد فقال

ذو الفضل زين الدين حاز من التقى * والعلم ماعجز الورى عن حصره
لاسيما الفقه الشريف فانه * عليكه بكماله من صدره
واذا نظرت الى الشروح باسرها * فترى الجميع كنقطة فى بحره

ونقل من خط الشيخ الفهامة سرى الدين الصائغ الحنفى ماصورته أنشدنى منصور البلسى الحنفى لنفسه

على الكنز فى الفقه الشروح كثيرة * بحار تفيد الطالبين لآليا
ولكن بهذا البحر صارت سواقيا * ومن ورد البحر استقل السواقيا

﴿ترجمة صاحب حاشية البحر السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين رحمه الله﴾

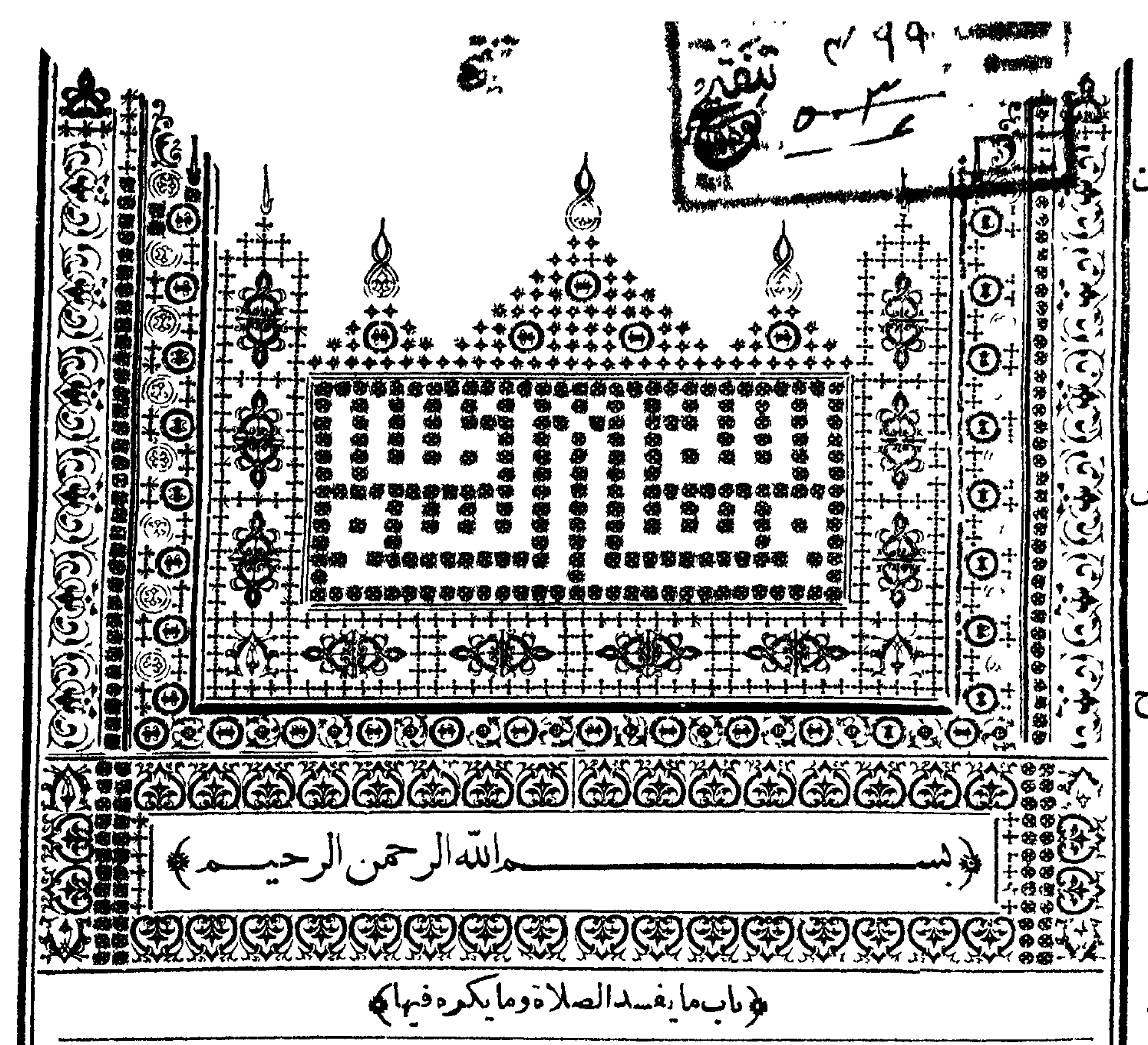
هو وان كان كبير القدر شهير الذكر لا تستقصي مناقبه في مجلدات غير اننا احببنا ان لا يفوتنا التبرك بذكر شيء من سيرته لانه عند ذكر الصالحين تنزل الرحمات فنقول هو العلامة المتقن والامام المتفنن السيد محمد أمين عابدين ابن السيد الشريف عمر عابدين ينتهي نسبه الشريف الى الامام جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وقد استوفى ذكر اجداده الكرام مع طرف صالح من مرضيّ سيرته وكريم خليقته وذكر مؤلفاته وسنيّ حالاته ولده المرحوم العلامة السيد محمد علاء الدين في أول كتابه قرة عيون الاخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار ومجمل القول في المترجم المذكور انه رحمه الله كان ممن يتذكر به سيرة السلف الصالحين من وفور العلم وكثرة التفنن ومتانة الدين . فبعد غوره في العلوم تشهد به مؤلفاته الشهيرة وما تحويه من ثاقب افهامه واقتداره على حل العويصات وكشف المداهمات الكثيرة فله رحمه الله من التآليف رد المحتار على الدر المختار والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية وحاشية على البيضاوي وحاشية على المطول وحاشية على شرح الملتقى وحاشية على النهر الا انهما لم يجردا وهذه الحاشية التي على البحر وله مجموعة في الادب ونحو الثلاثين رسالة وغير ذلك وكان حسن الاخلاق والسمات متمما زمنه الشريف على أنواع الطاعات وربما استغرق ليله أجمع بقراءة القرآن والبكاء ولا يدع وقتا من أوقاته من غير طهارة وكان كثير التصدق بعيدا عن الشبهات لا يأكل الا من مال تجارته وكان مهابا بامطاع الكلمة وبالجملة فاخلاقه الشريفة لا تحصر ولد رحمه الله سنة ١١٩٨ ومات رحمه الله ضحوة يوم الاربعاء الحادي والعشرين من ربيع الثاني سنة ١٢٥٢ عن أربع وخمسين سنة تقريبا بدمشق الشام ودفن بمقبرتها بباب الصغير لا زالت عليه سحائب الرحمات تمطر ولا برحت دار الخلد له فيها المقام الاشهر ثم ان هذه الحاشية قد ازدادت حلية بتنميق العلامة الامام والفهامة الهمام فريد عصره ووحيد دهره المرحوم السيد أحمد عابدين ابن عم المؤلف لها بخطه الكريم وتحريره لها بالقراءة وامعان الفكر وادمان النظر المستقيم وعند الشروع في الطبع سمح خاطر ورثته متع الله الوجود بدوامهم وأدام على المسلمين بركة انفاسهم ومنافع علومهم باعطاء تلك الحاشية مع شرح البحر الذي تحلت غرره بخط المؤلف بهذه الحاشية ليكون الطبع والتصحيح على تلك الخطوط الزاهية فجزى الله ذلك الصنيع خيرا ومنحهم رضاه ووقاهم ضيرا آمين

﴿فهرست الجزء الاول من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله﴾

﴿تمت﴾

فهرست الجزء الثاني من البحر الرائق شرح كنز الدقائق للعلامة ابن نجيم رحمه الله

تمت



﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها﴾

لما كان سبق الحدث عارضا سماويا والمفسدات عارضا كسبيا قدم ذاك وآخر هذا والفساد والبطلان فى العبادات سواء (قوله يفسد الصلاة التكلم) لحديث مسلم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن وفى رواية البيهقى انما هى وما لا يصلح فيها مباشرته يفسدها مطلقا كالاكل والشرب والمكروه غير صالح من وجه دون وجه والنص يقتضى انتفاء الصلاح مطلقا أطلقه فشمل العمد والنسيان والخطا والقليل والكثير لاصلاح صلاته أولا عالما بالتحريم أولا ولهذا عبر بالتكلم دون الكلام ليشمل الكلمة الواحدة كما عبر بها فى المجمع لان التكلم هو النطق يقال تكلم بكلام وتكلم كلاما كذا فى ضياء الحلوم وسواء أسمع غيره أولا وان لم يسمع نفسه وصحح الحروف فعلى قول الكرخى تفسد وحكى عن الامام محمد بن الفضل عدمه والاختلاف فيه نظير الاختلاف فيما اذا قرأ فى صلاته ولم يسمع نفسه هل تجوز صلاته وقد بيناه كذا فى الذخيرة وفى المحيط النفخ المسموع المهجى مفسد عندهما خلافا لابى يوسف لهما أن الكلام اسم لحروف منظومة مسموعة من مخرج الكلام لان الافهام بهذا يقع وأدنى ما يقع به انتظام الحروف حرفان اه وينبغى ان يقال ان أدناه حرفان أو حرف مفهم كع أمرا وكذا ق وان فساد الصلاة بهما ظاهر وشمل الكلام فى النوم وهو قول كثير من المشايخ وهو المختار واختار فخر

﴿باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها﴾

(قوله والفساد والبطلان فى العبادات سواء) لان المراد بهما خروج العبادة عن كونها عبادة بسبب فوات بعض الفرائض وعبروا عما يفوت لوصف مع بقاء الفرائض من الشروط والاركان بالكراهة بخلاف المعاملات على ما عرف فى الاصول كذا فى شرح المنية (قوله مطلقا) أى عمدا أو سهوا (قوله كما عبر بها فى المجمع) حيث قال ويفسدها بالكلمة الواحدة اه وكان النسخة التى وقعت لصاحب النهر عبر فيها

﴿باب ما يفسد الصلاة وما يكره فيها﴾ يفسد الصلاة التكلم

بالكلام بدل الكلمة فقال وهذا أولى من تعبير المجمع بالكلام كذا فى البحر وفيه نظر اذ مبناه على ان المراد به النحوى وليس بمتعين لجواز أن يراد به اللغوى بل هو الظاهر اه يعنى اذا كان المراد بالكلام اللغوى يكون شاملا للقليل والكثير ويساوى تعبير المصنف بالتكلم فلا يكون أولى لكن قد علمت ما عبر به فى المجمع على ان الاسلام المؤلف لم يدع الاولوية بل دعواه ان التكلم شامل للكثير الذى دل عليه عبارة المجمع مفهوما وللقليل الذى دلت عليه منطوقا وليس فيه ما يشعر بتقييده بالنحوى أو اللغوى فى عبارة المجمع (قوله وينبغى أن يقال الخ) قد يقال ان ما ذكره من نحو ع وق

الاسلام وغيره انها لا تفسد واما ما رواه الحاكم وصححه ان الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فهو من باب المقتضى ولا عموم له لانه ضروري فوجب تقديره على وجه يصح والاجماع منعقد على ان رفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل الضرورة ولقائل ان يقول ان حديث ذي اليدين الثابت في صحيح مسلم فانه تكلم في الصلاة حين سلم النبي صلى الله عليه وسلم على رأس الركعتين ساهيا وتكلم بعض الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم فكان حجة للجمهور بان كلام الناسي ومن يظن انه ليس فيها لا يفسدها وان أجيب بان حديث ذي اليدين منسوخ كان في الابتداء حين كان الكلام فيها مباحا فممنوع لانه رواية أبي هريرة وهو متأخر الاسلام وان أجيب بجواز ان يرويه عن غيره ولم يكن حاضرا فغير صحيح لما في صحيح مسلم عنه بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وساق الواقعة وهو صريح في حضوره ولم أرعنه جوابا شافيا وأراد من التكلم التكلم لغير ضرورة لما سيأتي انه لو عطس أو تنحنح فحصل منه كلام لا تفسد لتعذر الاحتراز عنه كما في المحيط ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة والانجيل والزبور فانه يفسد كما في المجتبى وقال في الاصل لم يجزه وفي جامع الكرخي فسدت وعن أبي يوسف ان أشبه التسبيح جاز (قوله والدعاء بما يشبه كلامنا) أفرده وان دخل في التكلم لان الشافعي لا يفسدها بالدعاء وينبغي ان يتعلق قوله بما يشبه كلامنا بالتكلم والدعاء وقد مثلنا بان الدعاء بما يشبه كلامنا هو ما أمكن سؤاله من العباد كاللهم اطعمني أو اقض ديني وارزقني فلانة على الصحيح وما استحال طلبه من العباد فليس من كلامنا مثل العافية والمغفرة والرزق سواء كان لنفسه أو لغيره ولو لأخيه على الصحيح كما في المحيط وفي الظهيرية ولو قال ال ثم قال الحمد لله أو لم يقل لا تفسد صلاته وقال المرغيناني ان انصاف الكلمة مثل كل الكلمة تفسد صلاته ثم ذكر ضابطا للدعاء بما يشبه كلامنا فقال الحاصل انه اذا دعا بما جاء في الصلاة أو في القرآن أو في المأثور لا تفسد صلاته وان لم يكن في القرآن أو في المأثور ولا يستحيل سؤاله تفسد وان كان يستحيل سؤاله لا تفسد اه ويشكل عليه اللهم اغفر لعمي أو خالي

منتظم من حروف تقديرا فهو داخل في تعريف الكلام المذكور تامل (قوله ولم أرعنه جوابا شافيا) أقول في معراج الدراية فان قيل كيف يستقيم هذا فان راوي حديث ذي اليدين أبو هريرة وهو أسلم بعد فتح خيبر وقد قال أبو هريرة صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحريم الكلام كان ثابتا حين قدم ابن مسعود من الحبشة وذلك في أول الهجرة قلنا معنى قوله صلى بنا أي صلى بأصحابنا ولا وجه للحديث الا هذا لان ذا اليدين قتل ببدر واسمه مشهور شهد بدرا وذلك قبل فتح خيبر بزمان طويل كذا في المبسوط وانظر ما ذكره الشارح الزيلعي يظهر لك الجواب على ان ما ذكره المؤلف من الرواية قد ذكره في الفتح وغيره من حديث آخر غير حديث ذي اليدين وعبارة الفتح قوله ولنا قوله صلى الله عليه وسلم ان صلاتنا الخ رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ عطس رجل من القوم الى آخر ما ذكره ٣ واظن ان المؤلف اشتبه عليه هذا الحديث بحديث ذي اليدين فليراجع (قوله ودخل في التكلم المذكور قراءة التوراة الخ) قال في النهر أقول يجب حمل ما في المجتبى على المبدل منها ان لم يكن ذكرا أو تنزيها وقد سبق ان

والدعاء بما يشبه كلامنا

غير المبدل يحرم على الجنب قراءته (قوله وينبغي أن يتعلق الخ) قال في النهر ظاهر ما في الشرح وعليه جرى العيني انه قيد في الدعاء فقط وهو الظاهر لاشتمال الدعاء على ما يشبه كلامنا وما لا يشبهه بخلاف التكلم فانه يفسد وان لم يشبه كلامنا كالمهمل ولاشك ان كونه قيدا فيه يخرجه فتدبر اه وتعقبه الغنيمي بما قدمه بين يديه من ان المراد من التكلم النطق بالحروف سمي كلاما أولا فكأنه نسي ذلك ونسي أيضا اعتراضه على أخيه الفهامة حيث قال وهذا أي تعبير المصنف بالتكلم أولى من تعبير المجمع بالكلام حيث قال في الاعتراض على ذلك وفيه نظر اذ مبناه على ان المراد به النحوي وليس بمتعين لجواز ان يريد اللغوي بل هو الظاهر اه اعتراضه فانت تراه استظهر ان المراد الكلام اللغوي وحينئذ فدعواه ان المهمل لا يشبه كلام الناس ممنوع بل هو مشبه لكلامهم لغة من حيث انه صوت فيه حروف وقوله لاشك أن كونه قيدا فيه يخرجه قد علمت مما سبق ان كونه قيدا فيه يدخله اه كذا في حواشي شرح مسكين (قوله وقال المرغيناني الخ) أقول قال في التجنيس وان وقف على شطر كلمة ثم استأنف لا تفسد صلاته وان قبح معنى الشطر لاجل الضرورة اه وفي زلة القارئ من فتح القدير عن الخانية اذا أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الاولى أو ركع ولم يتمها ان كان شطر كلمة لو أتمها لا تفسد صلاته لا تفسد وان كان لو أتمها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح اه

(قول المصنف وارتفاع بكائه) قال في النهر وفي الصحاح البكاء يمد ويقصر فاذا مددت أردت الصوت الذي مع البكاء واذا قصرت أردت الدموع وخروجها (قوله فهو أن يقول آه) قال في النهر الانين هو صوت المتوجع كذا في العناية وخصه العيني بالحاصل من قوله أه وقيل هو قول أه اه ٤ وهو بقصر الهمزة مفتوحة كما في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي ومثله في الشرنبلالية عن تاج الشريعة وزاد انه توجع الجسم وهو على وزن دع اه وهذا هو المفهوم من كلام العناية حيث جعله حرفين في أثناء تقرير المتن (قوله ثلاث عشرة) أقول كان نسخة الرملي ثلاثة عشر فاعترض بان الصواب ثلاث عشرة (قوله فتسمية آه أنينا واوه تاوها اصطلاح) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يأتي على ما مر من انه لفظ آه أما على انه صوت المتوجع فان

والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار

فانه نقل انها تفسد اتفاقا كما قدمناه (قوله والانين والتاوه وارتفاع بكائه من وجع أو مصيبة لا من ذكر جنة أو نار) أي يفسدها اما الانين فهو أن يقول أه كما في الكافي والتاوه هو ان يقول أوه ويقال أوه الرجل تاويها وتاوه تاوها اذا قال أوه وقال في المغرب وهي كلمة توجع ورجل أواه كثير التاوه وذكر العلامة الحلبي في شرح المنية ان فيها ثلاث عشرة لغة فالهمزة مفتوحة في سائرها ثم قد تمد وقد لا تمد مع تشديد الواو المفتوحة وسكون الهاء فهاتان لغتان ولا تمد مع تشديد الواو المكسورة وسكون الهاء وكسرها فهاتان أخريان ومع سكون الواو وكسر الهاء فهذه خامسة ومع تشديد الواو مفتوحة ومكسورة بلا هاء فهاتان سادسة وسابعة وأو على مثال أو العاطفة فهذه ثامنة وتمد لكن يليها هاء ساكنة ومكسورة بلا واو فهاتان تاسعة وعاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة أوياه بمد الهمزة وعدمه وفتح الواو المشددة يليها ياء مثناة ثم ألف ثم هاء ساكنة والثالثة عشرة آووه بمد الهمزة وضم الواو الاولى وسكون الثانية بعدها هاء ساكنة وحينئذ فتسمية آه أنينا واوه تاوها اصطلاح اه يعني لا لغة لان من لغات التاوه آه وهي العاشرة واما ارتفاع البكاء فهو أن يحصل به حروف وقوله من وجع أو مصيبة قيد للثلاثة وقوله لا من ذكر جنة أو نار عائد الى الكل أيضا فالحاصل انها ان كانت من ذكر الجنة أو النار فهو دال على زيادة الخشوع ولو صرح بهما فقال اللهم انى أسألك الجنة وأعوذ بك من النار لم تفسد صلاته وان كان من وجع أو مصيبة فهو دال على اظهارهما فكأنه قال انى مصاب والدلالة تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها وهذا كله عندهما وعن أبي يوسف ان قوله آه لا يفسد في الحالين وأوه يفسد وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين وهما زائدان أو أحدهما لا تفسد وان كانتا أصليتين تفسد وحروف الزوائد مجموعة في قولنا * أمان وتسهيل * ونعني بالزوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف لكان من هذه الحروف لا أن هذه الحروف زوائد أينما وقعت قال في الهداية وقول أبي يوسف لا يقوى لان كلام الناس في متفاهمهم أي أهل العرف يتبع وجود حروف الهجاء وافهام المعنى ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد اه وتعقبه الشارحون بان أبا يوسف انما يجعل حروف الزوائد كان لم تكن اذا قلت لا اذا كثرت وأجاب عنه في فتح القدير بانه أراد بالجمع الاثنين فصاعدا وجعل في الظهيرية محل الخلاف فيما اذا أمكن الامتناع عنه اما ما لا يمكن الامتناع عنه فلا يفسد عند الكل كالمريض اذا لم يملك نفسه من الانين والتاوه لانه حينئذ كالعطاس والجشا اذا حصل بهما حروف وقيد بالانين ونحوه فانه لو استعطف كلبا أو هرة أو ساق حمارا لم تفسد صلاته لانه صوت لا هجاء له وقيد بارتفاع بكائه لانه لو خرج دمعه من غير صوت لا تفسد صلاته بلا خلاف في كل حال كذا في شرح الجامع الصغير لقاضيخان والتأفيف كالانين كاف وتف ثم أف اسم فعل لا تضجر وقيل لتضجرت وسواء أراد به تنقية موضع سجوده أو أراد به التأفيف فان الصلاة تفسد عندهما مطلقا وقال أبو يوسف بعدمه لكن في المجتبى الصحيح ان خلافه انما هو في المخفف وفي المشدد تفسد عندهم ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده ان في الحرفين لا تفسد صلاته وفي أربعة أحرف تفسد وفي ثلاثة أحرف

الفرق بين اه أقول وكذلك الفرق بين على ما مر من انه لفظ آه لان ما هنا ممدود وما مر مقصور كما علمته مما نقلناه عن شرح المنية والشرنبلالية (قوله وحروف الزوائد مجموعة الخ) قال في النهر قال الشيخ شعبان في تصحيح ألفية ابن معطى انها جمعت عشرين جمعا وسردها لكن بعضها مؤاخذ فيه ولم يجمعها أحد أربع مرات الا ابن مالك في شرح الكافية حيث قال هناء وتسليم اختلف تلا يوم انسه * نهاية مسئول أمان وتسهيل * قال وفيه نظر لان تلا ثلاثي من بنات الياء واذا رسم بها تكرر معنى وضع الياء كما تكرر معنى وضع لفظ الهاء وليس بجيد والصواب ان يؤتى بها على لفظ المطابقة لفظا وخطا كقول بعضهم سألتمونيها أو قولي أسلم ماتنوء

اختلاف المشايخ فيها والاصح انها لا تفسد اه وبما قررنا اندفع ما اعترض به الشارحون على الهداية في قوله ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد كما لا يخفى وفي الخانية ولو لدغته عقرب أو أصابه وجع فقال بسم الله قال الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد صلاته ويكون بمنزلة الانين وهكذا روى عن أبي حنيفة وقيل لا تفسد لانه ليس من كلام الناس وفي النصاب وعليه الفتوى وجزم به في الظهيرية وكذا لو قال يارب كما في الذخيرة وفي الظهيرية ولو وسوسه الشيطان فقال لا حول ولا قوة الا بالله ان كان ذلك لامر الآخرة لا تفسد وان كان لامر الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم اه بخلاف التعوذ لدفع الوسوسة لا تفسد مطلقا كما في القنية (قوله والتنحنح بلا عذر) وهو ان يقول أح بالفتح والضم والعذر وصف يطرأ على المكلف يناسب التسهيل عليه فان كان التنحنح لعذر وانه لا يبطل الصلاة بالاخلاف وان حصل به حروف لانه جاء من قبل من له الحق فجعل عفوا وان كان من غير عذر ولا غرض صحيح فهو مفسد عندهما خلافا لابي يوسف في الحرفين وان كان بغير عذر لكن لغرض صحيح كتحسين صوته للقراءة أو للاعلام انه في الصلاة أو ليهتدي امامه عند خطائه ففيه اختلاف فظاهر الكتاب والظهيرية اختيار الفساد لكن الصحيح عدمه لان ما للقراءة ملحق بها كما في فتح القدير وغيره فلو قال بلا عذر وغرض صحيح لكان أولى الا أن يستعمل العذر فيما هو أعم من المضطر اليه قيدنا بان يظهر له حروف لانه لو لم يظهر له حروف مهجاة فانه لا يفسدها اتفاقا لكنه مكروه وهو محمل قول من قال ان التنحنح قصدا واختيارا مكروه لانه عبث لعروه عن الفائدة وقيد بالتنحنح لانه لو تثاءب فحصل منه صوت أو عطس فحصل منه صوت مع الحروف لا تفسد صلاته كذا في الظهيرية ثم قال التنحنح في الصلاة ان لم يكن مسموعا لا تفسد وان كان مسموعا يفسد ظن بعض مشايخنا ان المسموع ما يكون مهجى نحو أح وتف وغير المسموع ما لا يكون مهجى الى هذا مال شمس الائمة الحلواني وبعض مشايخنا لم يشترطوا واليه مال الشيخ الامام خواهر زاده حتى قيل اذا قال في صلاته ما ساق به الحمار لا تفسد اذا لم يحصل به الحروف اه واختار الاول صاحب الخلاصة وكراهته اذا لم يفسد فهو مكروه (قوله وجواب عاطس بيرحمك الله) أي يفسدها لانه من كلام الناس ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لقائله وهو معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس فجعل التشميت منه قيد بكونه جوابا لانه لو قال العاطس لنفسه يرحمك الله يا نفسي لا تفسد لانه لما لم يكن خطابا لغيره لم يعتبر من كلام الناس كما اذا قال يرحمني الله وقيد بقوله يرحمك الله لانه لو قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد لانه لم يتعارف جوابا وان قصده وفيه اختلاف المشايخ ومحله عند ارادة الجواب اما اذا لم يرده بل قاله رجاء الثواب لا تفسد بالاتفاق كذا في غاية البيان ومحله أيضا عند عدم ارادة التفهيم فلو أراده تفسد صلاة السامع القائل الحمد لله لانه تعليم للغير من غير حاجة كما في منية المصلي وشرحها وأشار المصنف بالجواب الى أن المصلي لو عطس فقال له رجل يرحمك الله فقال العاطس آمين تفسد صلاته ولهذا قال في الظهيرية رجلان يصليان فعطس أحدهما فقال رجل خارج الصلاة يرحمك الله فقالا جميعا آمين تفسد صلاة العاطس ولا تفسد صلاة الآخر لانه لم يدع له اه أي لم يجبه ويشكل عليه ما في الذخيرة اذا أمن المصلي لدعاء رجل ليس في الصلاة تفسد صلاته اه وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس وليس ببعيد كما

(قوله ويعارضه ما في الخلاصة ان الاصل عنده) أي عند أبي يوسف وطرق في النهر احتمال ان عنه روايتين وعليه فلا معارضة (قوله لكن لغرض صحيح الخ) قال في الشرنبلالية قلت يمكن ان يكون من الغرض الصحيح التنحنح للتسبيح أو التكبير للانتقالات وهي حادثة اه (قوله لان ما للقراءة ملحق بها) لا يشمل التنحنح لاعلام انه في الصلاة (قوله وبعض مشايخنا لم يشترطوا) أي ان يكون مهجى بل الشرط كونه مسموعا وعبارة الفتح وبعضهم لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا وعلى هذا لو نفر طائرا أو دعاه بما هو مسموع اه فقوله حتى قيل اذا قال في صلاته ما ساق به الحمار لا تفسد الخ تفريع على الاول ان كانت لا في قوله لا تفسد ثابتة في أصل جميع نسخ الظهيرية والا فهو تفريع على الثاني كما هو المتبادر والذي رأيته فيما عندي من نسخة الظهيرية ثبوتها فتأمل (قوله أي لم يجبه) ظاهره ان الضمير المنصوب في قوله لانه لم يدع له عائد الى المصلي الآخر والاظهر انه عائد الى الرجل الخارج أي لان القائل يرحمك الله انما دعا بذلك للعاطس لا للمصلي الآخر فكان قول العاطس آمين جوابا للداعي له بخلاف المصلي الآخر فلم يكن تأمينه جوابا له تأمل (قوله وهو يفيد فساد صلاة المؤمن الذي ليس بعاطس) أمل قال في النهر لا نسلم ان الثاني تأمين لدعائه لانقطاعه بالاول والى هذا يشير التعليل اه أي التعليل

بانه لم يجبه فانه يفيد ان الاجابة حصلت بتامين العاطس فلم يكن الثاني تامينا لدعائه وكلام الذخيرة فيه فليتامل وفي شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي ان ما في الذخيرة محمول على ما اذا دعا له ليكون جوابا أما اذا دعا لغيره فلا يظهر كونه جوابا فلا تفسد اه وهو أولى مما في النهر والحاصل ان التامين في نفسه غير مفسد وانما يفسد اذا كان جوابا وهو وكذلك في مسئلة الذخيرة بناء على ان المراد الدعاء للمصلي بخلاف ما في ٦ الظهيرية لان الجواب انما يكون من المدعو له وهو العاطس فقط فتامينه مفسد بخلاف

لا يخفى وأشار الى أن المصلي اذا سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن ان أراد جوابه تفسد والا فلا وان لم تكن له نية تفسد لان الظاهر انه أراد به الاجابة وكذلك اذا سمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم فصلى عليه فهذا اجابة فتفسد وان صلى عليه ولم يسمع اسمه لا تفسد ولو قال لبيك سيدي حين قرأ يا أيها الذين آمنوا ففيه قولان والاحسن ان لا يفعل كذا في المحيط وفي الذخيرة معزيا الى نوادر بشر عن أبي يوسف انه اذا عطس الرجل في الصلاة حمد الله فان كان وحده فان شاء أسر به وحرك لسانه وان شاء أعلن وان كان خلف امام أسر به وحرك لسانه ثم رجع أبو يوسف وقال لا يحرك لسانه مطلقا اه وهو متعين ولهذا قال في الخلاصة وينبغي ان يقول في نفسه والاحسن هو السكوت وفي القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير فرفع الامام للحال وجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في تشهده الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة اه (قوله وفتحه على غير امامه) أي يفسدها لانه تعليم وتعلم لغير حاجة قيد به لانه لو فتح على امامه فلا فساد لانه تعلق به اصلاح صلاته اما ان كان الامام لم يقرأ الفرض فظاهر واما ان كان قرأ ففيه اختلاف والصحيح عدم الفساد لانه لو لم يفتح ربما يجري على لسانه ما يكون مفسدا فكان فيه اصلاح صلاته ولاطلاق ما روي عن علي رضي الله عنه اذا استطعمكم الامام فاطعموه واستطعامه سكوته ولهذا لو فتح على امامه بعدما انتقل الى آية أخرى لا تفسد صلاته وهو قول عامة المشايخ لاطلاق المرخص وفي المحيط ما يفيد انه المذهب فان فيه وذكر في الاصل والجامع الصغير انه اذا فتح على امامه يجوز مطلقا لان الفتح وان كان تعليما ولكن التعليم ليس بعمل كثير وانه تلاوة حقيقة فلا يكون مفسدا وان لم يكن محتاجا اليه وصحح في الظهيرية انه لا تفسد صلاة الفاتح على كل حال وتفسد صلاة الامام اذا أخذ من الفاتح بعدما انتقل الى آية أخرى وصحح المصنف في الكافي انه لا تفسد صلاة الامام أيضا فصار الحاصل ان الصحيح من المذهب ان الفتح على امامه لا يوجب فساد صلاة أحد لا الفاتح ولا الآخذ مطلقا في كل حال ثم قيل ينوي الفاتح بالفتح على امامه التلاوة والصحيح انه ينوي الفتح دون القراءة لان قراءة المقتدي منهي عنها والفتح على امامه غير منهي عنه قالوا يكره للمقتدي ان يفتح على امامه من ساعته وكذا يكره للامام أن يلجئهم اليه بان يقف ساكتا بعد الحصر أو يكرر الآية بل يركع اذا جاء أوانه أو ينتقل الى آية أخرى لم يلزم من وصلها ما يفسد الصلاة أو ينتقل الى سورة أخرى كما في المحيط واختلفت الرواية في وقت أوان الركوع ففي بعضها اعتبر أوانه المستحب وفي بعضها اعتبر فرض القراءة يعني اذا قرأ مقدار ما تجوز به الصلاة ركع كذا في السراج الوهاج وأراد من الفتح على غير امامه تلقينه على قصد التعليم اما اذا قصد قراءة القرآن فلا تفسد عند الكل كذا في الخلاصة وغيرها وأطلق في الفتح المذكور فشمل ما اذا تكرر

تامين الآخر ويوضح هذا ما في الشرنبلالية عن قاضيخان لو عطس المصلي فقال له رجل يرحمك الله فقال المصلي آمين فسدت صلاته لانه أجابه ولو قال من بجنبه معه أيضا آمين لا تفسد صلاته لان تامينه ليس بجواب اه والمراد بمن بجنبه أي من المصلين بدليل قوله لا تفسد صلاته لكن سيأتي بعد نحو ورقة عن المبتغى لو سمع المصلي من مصل

وفتحه على غير امامه

آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون فليتامل (قوله وأشار الى ان المصلي اذا سمع الاذان الخ) أدخل في النهر هذه الفروع تحت قوله والجواب بلا اله الا الله قال وما سلكناه أولى (قوله لانه تعليم وتعلم لغير حاجة) لان المستفتح كأنه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده ماذا والذي فتح عليه كأنه يقول اذا انتهيت الى هذا فبعده هذا فيكون من كلام الناس منه بدليل الا ترى الى ما ذكروا انه كذا في السراج (قوله ففي بعضها اعتبر أوانه المستحب) قال في فتح القدير وهذا هو الظاهر من جهة قوله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لابي هلا فتحت علي مع انها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة (قوله وأطلق في الفتح المذكور) أي أطلق المصنف في الفتح المفسد وهو ما يكون على غير امامه

(قوله وفي القنية ارتج على الامام الى قوله وتذكر) أقول يحتمل أن يكون المراد انه تذكر بسبب الفتح وان يكون تذكر بنفسه ولكنه صادف تذكره وفتح من ليس في صلاته في وقت واحد والظاهر الاول لانه لو كان تذكره من نفسه لا يظهر فرق بين أخذه في التلاوة قبل تمام الفتح أو بعده ولا يظهر وجه الفساد لان الفساد ليس بمجرد الفتح وانما هو بالاخذ بسبب الفتح واذا كان تذكره من نفسه لم يوجد الاخذ بسبب الفتح وكون الظاهر انه أخذ بالفتح فيضاف اليه ٧ لا عبرة له مع ما في نفس الامر لان ذلك من الديانات لا من الامور الراجعة الى القضاء حتى يعتبر الظاهر ويدل عليه ما مر من انه لو فتح على غير امامه قاصدا القراءة لا التعليم لا تفسد عند الكل ومن انه لو سمع الاذان فقال مثل ما يقول المؤذن تفسد ان أراد الجواب والا فلا ونحو ذلك مما اعتبر فيه ما في نفس الامر لا الظاهر المتبادر هذا ما ظهر لي فليتأمل (قوله وهي مؤيدة لما قالاه واردة على أبي يوسف) أقول الظاهر ان الفساد بها عند أبي يوسف لا للتغير بالعزيمة بل لما فيه من الخطاب بخلاف ما قصد به الجواب وليس فيه خطاب والحاصل انه فرق بين قصد الجواب وقصد الخطاب بما فيه أداة نداء أو أداة خطاب لان قصد الخطاب بما فيه ذلك من كلام الناس فليس ذكرا

منه أو كان مرة واحدة وهو الاصح لانه لما اعتبر كلاما جعل نفسه قاطعا من غير فصل بين القليل والكثير كما في الجامع الصغير وفصل في البدائع بانه ان فتح بعد استفتاح فصلاته تفسد بمرة واحدة وان كان من غير استفتاح فلا تفسد بمرة واحدة وانما تفسد بالتكرار اهـ وهو خلاف المذهب كما سمعت وشمل ما اذا كان المفتوح عليه مصليا أولا وأشار المصنف الى انه لو أخذ المصلي غير الامام بفتح من فتح عليه فان صلاته تفسد كما في الخلاصة ثم اعلم ان هذا كله على قول أبي حنيفة ومحمد واما على قول أبي يوسف فلا تفسد صلاة الفاتح مطلقا لانه قرآن فلا يتغير بقصد القارئ عنده وفي القنية ارتج على الامام ففتح عليه من ليس في صلاته وتذكر فاذا أخذ في التلاوة قبل تمام الفتح لم تفسد والا تفسد لان تذكره يضاف الى الفتح وفتح المراهق كالبالغ ولو سمعه المؤتم ممن ليس في الصلاة ففتحه على امامه يجب أن تبطل صلاة الكل لان التلقين من خارج اهـ (قوله والجواب بلا اله الا الله) أي يفسدها عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف لا يكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه أخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كتشميت العاطس وليس مقصود المصنف خصوص الجواب بهذه الكلمة بل كل كلمة هي ذكر أو قرآن قصد بها الجواب فهي على الخلاف كما اذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله أو بامر يعجب فقال سبحان الله ثم نص المشايخ على أشياء موجبة للفساد باتفاقهم وهو ما لو كان بين يدي المصلي كتاب موضوع وعنده رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة أو رجل اسمه موسى وبيده عصا فقال له وما تلك بيمينك يا موسى أو كان في السفينة وابنه خارجها فقال يا بني اركب معنا أو طرق عليه الباب أو نودي من خارجه فقال ومن دخله كان آمنا وأراد بهذه الالفاظ الخطاب لانه لا يشكل على أحد انه متكلم لا قارئ وهي مؤيدة لما قالاه واردة على أبي يوسف ومما أورد على أبي يوسف الفتح على غير امامه وانه مفسد عنده وهو قرآن كذا في فتح القدير وأجاب عنه في غاية البيان بان الفساد عنده فيه لامر آخر وهو التعليم والايراد مدفوع من أصله لان أبا يوسف لا يقول بالفساد بالفتح على غير امامه كما ذكره الزيلعي وغيره ثم اختلف المشايخ فيما اذا أخبر بخبر يسوءه فاسترجع لذلك بان قال انا لله وانا اليه راجعون مريدا بذلك الجواب وصحح في الهداية والكافي الفساد عندهما خلافا لابي يوسف وقال بعض المشايخ انه مفسد اتفاقا ونسبه في غاية البيان الى عامة المشايخ وقال قاضيخان انه الظاهر ولعل الفرق على قوله ان الاسترجاع لاظهار المصيبة وما شرعت الصلاة لاجله والتحميد لاظهار الشكر والصلاة شرعت لاجله وحكم لا حول ولا قوة الا بالله كالاسترجاع كما هو في منية المصلي وقدمنا انه لو قالها لدفع الوسوسة لامر الدنيا تفسد ولامر الآخرة لا تفسد ثم أطلق المصنف الجواب بلا اله الا الله وقيده في الكافي بصورة بان قيل بين يديه أمع الله اله آخر فقال لا اله الا الله والظاهر عدم التقييد بهذه الصورة لما في فتاوى قاضيخان انه لو أخبر بخبر يهوله فقال لا اله الا الله أو الله أكبر وأراد الجواب فسدت ومما

بصيغته وان وافقه في اللفظ بخلاف ما قصد به الجواب ومنه ما لو استأذنه رجل من خارج الباب ليدخل عليه فقال ومن دخله كان آمنا فانه بمنزلة خطابه بقوله ادخل والظاهر ان أبا حنيفة ومحمدا يقولان ان هذه الخطابات القرآنية لا تصير خطابا بالحاضر المخصوص الا بالنية والنية لا تغير الصيغة الاصلية عندهما (قوله ولعل الفرق على قوله الخ) لا يخفى ان فيه اعتبار العزيمة وقد مر ان أبا يوسف لا يغير الصيغة بها تأمل

(قوله وقيدنا بالجواب لانه الخ) لا يخفى ان الافساد ليس منوطا بان يقصد بالكلام الجواب فقط لكونه من كلام الناس بل مناطه كما في الفتح كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلاة اه ولذا فسدت بقوله يا يحيى خذ الكتاب وما تلك بيمينك يا موسى ويا بني اركب معنا عند قصد الخطاب كما مر و بفتحه على غير امامه ونحو ذلك مما ليس فيه جواب فليس ذكر المصنف الجواب بقيد احترازي بناء على ما قدمه المؤلف من انه ليس المراد خصوص قوله لا اله الا الله بل كل ذكر نعم لو أريد خصوص هذه الكلمة صح كونه احترازيا عما اذا قصد به الاعلام وانما لا يفسد للحديث الآتي كما في الفتح (قوله ثم رأيته في المجتبى قال الخ) قال في النهر أقول الظاهر ان هذا الاختلاف له التفات الى آخر هو انه لو عاد بعد ما كان الى القيام أقرب

الحق بالجواب ما في المجتبى لو سبح أو هلل يريد زجرا عن فعل أو أمرا به فسدت عندهما وقيد بالجواب لانه لو أراد به اعلامه انه في الصلاة كما اذا استأذن على المصلي انسان فسبح وأراد به اعلامه انه في الصلاة لم يقطع صلاته وكذا لو عرض للامام شئ فسبح المأموم لا باس به لان المقصود به اصلاح الصلاة فسقط حكم الكلام عند الحاجة الى الاصلاح ولا يسبح للامام اذا قام الى الاخريين لانه لا يجوز له الرجوع اذا كان الى القيام أقرب فلم يكن التسبيح مفيدا كذا في البدائع وينبغي فساد الصلاة به لان القياس فسادها به عند قصد الاعلام وانما تركناه للحديث الصحيح من نابه شئ في صلاته فليسبح فللحاجة لم يعمل بالقياس فعند عدمها يبقى الامر على أصل القياس ثم رأيته في المجتبى قال ولو قام الى الثالثة في الظهر قبل أن يقعد فقال المقتدي سبحان الله قيل لا تفسد وعن الكرخي تفسد عندهما اه وقد قدمنا حكم ما اذا أجاب المؤذن أو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم ولو لعن الشيطان في الصلاة عند قراءة ذكره لا تفسد وفي الخانية والظهيرية ولو قرأ الامام آية الترغيب أو الترهيب فقال المقتدي صدق الله وبلغت رسله فقد أساء ولا تفسد صلاته اه وهو مشكل لانه جواب لامامه ولهذا قال في المبتغى بالمعجمة ولو سمع المصلي من مصل آخر ولا الضالين فقال آمين لا تفسد وقيل تفسد وعليه المتأخرون وكذا بقوله عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول اه وفي المجتبى ولو لبى الحاج تفسد صلاته ولو قال المصلي في أيام التشريق الله أكبر لا تفسد ولو أذن في الصلاة وأراد به الاذان فسدت صلاته وقال أبو يوسف لا تفسد حتى يقول حي على الصلاة حي على الفلاح ولو جرى على لسانه نعم ان كان هذا الرجل يعتاد في كلامه نعم تفسد صلاته وان لم يكن عادة له لا تفسد لان هذه الكلمة في القرآن فتجعل منه ثم اعلم انه وقع في المجتبى وقيل لا تفسد في قولهم أي لا تفسد الصلاة بشئ من الاذكار المتقدمة اذا قصد بها الجواب في قول أبي حنيفة وصاحبيه ولا يخفى انه خلاف المشهور المنقول متونا وشروحا وفتاوى لكن ذكر في الفتاوى الظهيرية في بعض المواضع انه لو أجاب بالقول بان يخبر بخبر يسره فقال الحمد لله رب العالمين أو بخبر يسوءه فقال انا لله وانا اليه راجعون تفسد صلاته والاصح انه لا تفسد صلاته اه وهو تصحيح مخالف للمشهور (قوله والسلام ورده) لانه من كلام الناس أطلقه فشمل العمد والسهو كما صرح به في الخلاصة وشمل ما اذا قال السلام فقط من غير ان يقول عليكم كما في الخلاصة أيضا وفي الهداية ما يخالفه وانه قال بخلاف السلام ساهيا لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا في حالة النسيان وكلاما في حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب اه وتبعه الشارحون وهكذا قيد صدر الشريعة السلام بالعمد ولم يقيد الرد به قال الشمني لان رد السلام مفسد عمدا كان أو سهوا لان رد السلام ليس من الاذكار بل هو كلام وخطاب والكلام مفسد مطلقا اه وهكذا قيد السلام بالعمد في المجمع ولم أر من وفق بين العبارات وقد ظهر لي ان المراد بالسلام المفسد مطلقا ان يكون لمخاطب حاضر فهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان أي نسيان كونه في الصلاة وان المراد بالسلام المفسد حالة العمد فقط ان لا يكون لمخاطب حاضر

والسلام ورده

ففي فساد صلاته خلاف وعلى عدمه فهو مفسد اه أي وعلى القول بعدم الفساد فالتسبيح مفسد وسيأتي في السهو تصحيح المؤلف القول بعدم الفساد وانه الحق فما بحثه هنا مبني على خلاف ما سيحققه لكن قد يقال ان دعوى افادته على القول بعدم الفساد ممنوعة لانه على القولين ممنوع عن العود لان من يقول بعدم الفساد لا يقول الاولى أن يعود لئلا يكون مفسدا كيف وفيه رفض الفرض لغير حق بعد التلبس به تدبر (قوله وهو مشكل لانه جواب لامامه) قال بعض الفضلاء هذا يتخرج على ما قيل من انه اذا قال العاطس أو السامع الحمد لله لا تفسد وان عنى الجواب فلا معنى لاستشكاله اه تامل (قوله وقد ظهر لي ان المراد بالسلام الخ) يؤيده عطف المصنف الرد على السلام فانه قرينة على ان المراد به سلام التحية وهذا لا فرق فيه بين العمد والنسيان فلذا أطلقه

(قوله ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع الخ) ومثل ما في البدائع ما في شرح العلامة المقدسي عن الزاد حيث قال وفي الهارونيات لو سلم قائما على ظن انه أتم ثم علم انه لم يتم تفسد لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة ولو سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد اه وفي النهر ثم رأيت في زاد الفقير للعلامة ابن الهمام كلاما حسنا قال الكلام مفسد الا السلام ساهيا وليس معناه السلام على انسان اذ صرحوا بانه اذا سلم على انسان ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلاته بل المراد السلام للخروج من الصلاة ساهيا قبل اتمامها ومعنى المسئلة أن يظن انه أكمل أما اذا سلم ٩ في الرباعية مثلا ساهيا بعد ركعتين

حاضر كما قالوا لو سلم على رأس الركعتين في الرباعية ساهيا فان صلاته لا تفسد وكذا لو سلم المسبوق مع الامام ثم بعد ذلك رأيت التصريح به في البدائع ان السلام على انسان مبطل مطلقا واما السلام وهو الخروج من الصلاة فانه مفسد ان كان عمدا والله الموفق وفي القنية سلم قائما على ظن انه أتم الصلاة ثم علم انه لم يتم فسدت وقيل يبني لانه سلم في غير محله بخلاف القعود وصلاة الجنازة اه وهو مقيد لاطلاقهم بما اذا كان السلام حالة القعود وفيها سلم المسبوق ساهيا ودعا بدعاء كان عادته أعاد ولو قال استغفر الله وهو عادته لا يعيد ولو قال المسبوق بعد الترويحة سبحان الله الى آخره كما هو المعتاد ينبغي ان لا تفسد قرأ المسبوق الفاتحة بعد سلام الامام على المحتاج ناسيا فسدت اه ثم هذا كله اذا سلم أو رد بلسانه اما اذا رد السلام بيده ففي الفتاوى الظهيرية والخلاصة وغيرهما لو سلم انسان على المصلي واشار الى رد السلام برأسه أو بيده أو باصبعه لا تفسد صلاته ولو طلب انسان من المصلي شيأ واومأ برأسه أو قيل له أجيد هذا فاومأ برأسه بلا أو بنعم لا تفسد صلاته اه وفي المجمع لو رد السلام بلسانه أو بيده فسدت ومن العجب ان العلامة ابن أمير حاج الحلبي مع سعة اطلاعه قال ان بعض من ليس من أهل المذهب قد عزا الى أبي حنيفة ان الصلاة تفسد بالرد باليد وانه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد في رد السلام باليد وانما يذكرون عدم الفساد من غير حكاية خلاف في المذهب فيه بل وصريح كلام الطحاوي في شرح الآثار يفيد ان عدم الفساد قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وكان هذا القائل فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد على تقديره كما هو كذلك في الرد بالنطق لكن الثبت ما ذكرنا اه فان صاحب المجمع من أهل المذهب المتأخرين والحق ما ذكره العلامة الحلبي ان الفساد ليس بثابت في المذهب وانما استنبطه بعض المشايخ في فرع نقله من الظهيرية والخلاصة وغيرهما انه لو صافح المصلي انسانا بنية السلام فسدت صلاته ونقل الزاهدي بعد نقله عن حسام الائمة المودني انه قال فعلى هذا تفسد أيضا اذا رد بالاشارة لانه كالتسليم باليد وكذا ذكره البقالي وقال عند أبي يوسف لا تفسد اه ويدل لعدم كونه مفسدا ما ثبت في سنن أبي داود وصححه الترمذي عن ابن عمر قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى قباء فصلى فيه قال فجاءته الانصار فسلموا عليه وهو يصلي فقلت لبلال كيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يرد السلام عليهم حين كانوا يسلمون عليه وهو يصلي قال يقول هكذا وبسط كفه وبسط جعفر بن عون كفه وجعل بطنه أسفل وجعل ظهره الى فوق وما عن صهيب مررت برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي فسلمت عليه فرد علي اشارة ولا أعلمه قال الاشارة باصبعه رواه أبو داود والترمذي وحسنه فان قلت انها تقتضي عدم الكراهة وقد صرحوا كما في منية المصلي وغيرها بكراهة السلام على المصلي ورده بالاشارة

على ظن انها ترويحة ونحو ذلك تفسد صلاته فليحفظ هذا اه (قوله لانه سلم في غير محله) تعليل للفساد لا لقوله وقيل يبني كما توهمه العبارة على ان قوله وقيل يبني ليس موجودا فيما رأيته في القنية (قوله على المحتاج) كذا هو في القنية وانظر ما معناه وفي بعض نسخ البحر على المعتاد وفي بعضها على المختار (قوله وكان هذا القائل) وهو المعبر عنه ببعض من ليس من أهل المذهب فهم من نفي الرد بالاشارة الفساد أي فهم من قولهم ولا يرد بالاشارة ان المراد انها تفسد على تقدير الرد بها كما ان الحكم كذلك في الرد بالنطق فقوله من نفي الرد مصدر مجرور بمن مضاف الى مفعوله وقوله بالاشارة متعلق بالرد وقوله الفساد بالنصب مفعول فهم

(قوله وان صاحب المجمع) تعليل لقوله ومن العجب الخ وقوله والحق حاصله اقرار العلامة الحلبي على ان الفساد ليس بثابت في المذهب بعد انتقاده قوله وانه لم يعرف ان أحدا من أهل المذهب نقل الفساد بان صاحب المجمع نقله وهو من أهل المذهب وهذا منشأ التعجب (قوله وان قلت انها تقتضي عدم الكراهة) ذكر الشارح الزيلعي ما يمنع ذلك فانه قال ولا يرد بالاشارة لانه عليه السلام لم يرد بالاشارة على ابن مسعود ولا على جابر وما روي من قول صهيب سلمت على النبي عليه السلام وهو يصلي فرد علي بالاشارة يحتمل انه كان نهيا له عن السلام أو كان في حالة التشهد وهو يشير فظنه ردا اه وفي شرح العلامة المقدسي

بعدذكره لحاصل مافى شرح المنية أقول وماذكره الشارح رحمه الله تعالى يرده ان الرد مشترك يراد به عدم القبول ولعله المراد من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم فكانه يرد عليهم سلامهم ويعلمهم انه فى الصلاة ويراد به المكافأة على السلام الذى هو حق على المسلم لاخيه وليس هذا مرادا فى هذا المقام وبهذا التوفيق يستغنى عن التطويل والتعسف وجعله مكروها تنزيها لوقوعه من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اه ١٠ وظاهر كلامه الميل الى القول بالفساد ولكن لا يخفى انه اذا قيل سلمت عليه فرد على سلامى انما يستعمل الرد فيه بمعنى جواب التحية بقرينة المقام والاستعمال ولو كان بمعنى عدم القبول والنهى عن السلام كان الواجب أن يقال فلم يجب سلامى أولم يقبل أونهانى ونحو ذلك مما لا يوهم خلاف المراد وحمل الادلة على المتبادر منها أولى وغيره تعسف لا يصار اليه الا بملجئ (قوله ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى) قال فى النهر والاولى أن يعلل الفساد بالمصافحة بانه عمل كثير بخلاف الرد باليد اه وهو ظاهر كلام الشيخ ابراهيم الحلبى فى شرح المنية (قوله ثم اعلم انه يكره السلام الخ) قال فى النهر وزيد عليه مواضع وأحسن من جمعها الشيخ صدر الدين الغزى فقال

سلامك مكروه على من ستسمع * ومن بعد ما أبدى يسن ويشرع
مصل وتال ذاكر ومحدث * خطيب ومن يصغى اليهم ويسمع
مكرر فقه جالس لقضائه * ومن بحثوا فى العلم دعهم لينفعوا
مؤذن أيضا أومقيم مدرس * كذا الاجنبيات الفتيات تمنع
ولعاب شطرنج وشبه بخلقهم * ومن هو مع أهل له يتمتع
ودع كافرا أومكشوف عورة * ومن هو فى حال التغوط أشنع
ودع آكلا الا اذا كنت جائعا * وتعلم منه انه ليس يمنع
الظهر

وقد زدت عليه المتفقه على أستاذه كما فى القنية والمغنى والمطير الحمام وألحقته فقلت

كذلك أستاذ مغن مطير * فهذا ختام والزيادة تنفع

اه (قوله فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول فى العصر) هذا انما يظهر على قول أبى يوسف أما على قول أبى حنيفة فلا لان فساده موقوف على قضاء العصر قبل صيرورتها ستا تأمل (قوله يصير مستأنفا على الثانية فقط) أى على الصلاة الثانية أى مانواه ثانيا فى الصور الاربع لا فى الاخيرة فقط كما توهمه بعضهم واعترض بأن ماذكره مسلم فيما اذا كبر ينوى الثانية أما اذا نواهما يصير مستأنفا عليهما فتدبر ثم ماذكره المؤلف هنا ماخوذ من الفتح ونقله عنه فى النهر وفى النهاية ما يخالفه حيث قال وفى نوادر الصلاة لو صلى الرجل على جنازة فكبر تكبيرة ثم جىء باخرى فوضعت بجنبها فان كبر التكبيرة الثانية ينوى الصلاة على الاولى أو عليهما أولا نية له فهو على الجنازة الاولى على حاله يتمها ثم يستقبل الصلاة على الثانية لانه نوى اتحاد الموجود وهو لغو وان كبر ينوى الصلاة على الثانية يصير رافضا للاولى شارعا فى

أجاب العلامة الحلبى بانها كراهة تنزيهة وفعله عليه السلام لها انما كان تعليما للجواز فلا يوصف بالكراهة وقد أطال رحمه الله الكلام هنا اطالة حسنة كما هو دأبه وحينئذ فيحتاج الى الفرق بين المصافحة والرد باليد وقد علل الولوالجى لفسادها بالمصافحة بانها سلام وهو مفسد وعلل الزيلعى بانها كلام معنى ويرد عليه ان الرد بالاشارة كلام معنى والظاهر استواء حكمهما وهو عدم الفساد للاحاديث الواردة فى ذلك ثم اعلم انه يكره السلام على المصلى والقارئ والجالس للقضاء أو البحث فى الفقه أو التخلى ولو سلم عليهم لا يجب عليهم الرد لانه فى غير محله كذا ذكر الشارح وصرح فى فتح القدير من باب الاذان ان السلام على المتغوط حرام ولا يخفى ما فيه اذ الدليل ليس بقطعى والله سبحانه أعلم (قوله وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر) أى يفسدها انتقاله من صلاة الى أخرى مغايرة للاولى فقوله بعد ركعة الظهر ظرف للافتتاح وصورتها صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر أو التطوع بتكبيرة فقد أفسد الظهر وتفسير المسئلة ان لا يكون صاحب ترتيب بان بطل عنه بضيق الوقت او بكثرة الفوائت فان كان صاحب ترتيب فالمنتقل الى العصر متطوع عند أبى حنيفة وأبى يوسف لانه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما وان انتقل الى عصر سابق على الظهر فقد انتقض وصف الفرضية قبل الدخول فى العصر للترتيب وانما انتقل عن تطوع لا فرض كذا فى الكافى وانما بطل ظهره لانه صح شروعه فى غيره لانه نوى تحصيل ما ليس بحاصل فيخرج عنه ضرورة لمنافاة بينهما فمناط الخروج عن الاولى صحة الشروع فى المغاير ولو من وجه فلذا لو كان منفردا فى فرض فكبر ينوى الاقتداء أو النفل أو الواجب أو شرع فى جنازة فجىء باخرى فكبر ينويهما أو الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيأ ولو كان مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما أدى قبله ويصير مفتتحا ما أداه ثانيا وقوله لا الظهر يعنى لو صلى ركعة من الظهر فكبر ينوى الاستئناف للظهر بعينها فلا يفسد ما أداه فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقى القعدة الاخيرة باعتبارها فسدت الصلاة فلغت النية الثانية وتفرع عليه ماذكره الولوالجى اذا صلى

وافتتاح العصر أو التطوع لا الظهر بعد ركعة الظهر

الثانية لانه نوى ماليس بموجود فصحت نيته اه ونحوه فى التبيين (قوله وقال الرازى الخ)

قال فى النهر أقول اطلاق عدم الفساد فى الحافظ انما يتم على العلة الثانية أما على الاولى فلا فرق بين الحافظ وغيره وعبارة الشارح ولو كان يحفظ وقرأ من غير حمل قالوا لا تفسد لعدم الامرين وفى الفتح ولو كان يحفظ الا انه نظر وقرأ لا تفسد وهاتان العبارتان لا غبار عليهما اه وحاصله انه لا بد من تقييد عدم الفساد فى الحافظ بان يكون من غير حمل (قوله ثم اعلم الخ) أقول قال فى الذخيرة

وقراءته من مصحف والاكل والشرب

البرهانية قبيل كتاب التحرى قال هشام رأيت على أبى يوسف نعلين مخصوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد بأسا قال لا فقلت ان سفيان وثور بن يزيد رحمهما الله تعالى كرها ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التى لها شعر وانها من لباس الرهبان فقد أشار الى ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر وقد تعلق بهذا النوع من الاحكام صلاح العباد فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع من الاحكام اه

الظهر أربعا فلما سلم تذكر انه ترك سجدة منها ساهيا ثم قام واستقبل الصلاة وصلى أربعا وسلم وذهب فسد ظهره لان نية دخوله فى الظهر ثانيا وقع لغوا واذا صلى ركعة فقد خلط المكتوبة بالنافلة قبل الفراغ من المكتوبة اه ومعلوم ان هذا اذا لم يتلفظ بلسانه فان قال نويت ان أصلى الى آخره فسدت الاولى وصار مستأنفا للمنوى ثانيا مطلقا لان الكلام مفسد وقيد بالصلاة لانه لو صام قضاء رمضان وأمسك بعد الفجر ثم نوى بعده نفلا لم يخرج عنه بنية النفل لان الفرض والنفل فى الصلاة جنسان مختلفان لا رجحان لاحدهما على الآخر فى التحريمة وهما فى الصوم والزكاة جنس واحد كذا فى المحيط (قوله وقراءته من مصحف) أى يفسدها عند أبى حنيفة وقالا هى تامة لانها عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع أهل الكتاب ولابى حنيفة وجهان أحدهما ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير الثانى انه تلقن من المصحف فصار كما اذا تلقن من غيره وعلى هذا الثانى لا فرق بين الموضوع والمحمول عنده وعلى الاول يفترقان وصحح المصنف فى الكافى الثانى وقال انها تفسد بكل حال تبعا لما صححه شمس الائمة السرخسى وربما يستدل لابى حنيفة كما ذكره العلامة الحلبى بما أخرجه ابن أبى داود عن ابن عباس قال نهانا أمير المؤمنين ان نؤم الناس فى المصحف فان الاصل كون النهى يقتضى الفساد وأراد بالمصحف المكتوب فيه شئ من القرآن فان الصحيح انه لو قرأ من المحراب فسدت كما هو مقتضى الوجه الثانى كما صرح به وأطلقه فشمل القليل والكثير وما اذا لم يكن حافظا أو حافظا للقرآن وهو اطلاق الجامع الصغير وذهب بعضهم الى انه انما تفسد اذا قرأ آية وبعضهم اذا قرأ الفاتحة وقال الرازى قول أبى حنيفة محمول على من لم يحفظ القرآن ولا يمكنه أن يقرأ الا من مصحف فاما الحافظ فلا تفسد صلاته فى قولهم جميعا وتبعه على ذلك السرخسى فى جامعه الصغير على ما فى النهاية وأبو نصر الصفار على ما فى الذخيرة معللا بان هذه القراءة مضافة الى حفظه لا الى تلقنه من المصحف وجزم به فى فتح القدير والنهاية والتبيين وهو أوجه كما لا يخفى وفى الظهيرية ثم لم يذكر فى الكتاب انه اذا لم يكن قادرا الا على القراءة من المصحف فصلى بغير قراءة هل تجوز والاصح انها لا تجوز اه ويخالفه ما فى النهاية نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام وكان الشيخ الامام أبو بكر محمد بن الفضل يقول فى التعليل لابى حنيفة أجمعنا على ان الرجل اذا كان يمكنه ان يقرأ من المصحف ولا يمكنه أن يقرأ على ظهر قلبه انه لو صلى بغير قراءة انه يجزئه ولو كانت القراءة من المصحف جائزة لما أبيحت الصلاة بغير قراءة ولكن الظاهر انهما لا يسلمان هذه المسئلة وبه قال بعض المشايخ اه والظاهر ان ما فى الظهيرية متفرع على ان علة الفساد حمله والعمل الكثير فاذا لم يحفظ شيأ على ظهر قلبه يمكنه ان يقرأ من المصحف وهو موضوع فليس أميا لا تجوز صلاته بغير قراءة وما ذكره الامام الفضلى متفرع على الصحيح من ان علة الفساد تلقنه ولو كان موضوعا فحينئذ لا قدرة له على القراءة فكان أميا وبهذا ظهر ان تصحيح الظهيرية مفرع على الضعيف وأطلق فى المصلى فشمل الامام والمنفرد فما فى الهداية من تقييده بالامام اتفاقى كما فى غاية البيان ثم اعلم ان التشبه باهل الكتاب لا يكره فى كل شئ فانا نأكل ونشرب كما يفعلون انما الحرام هو التشبه فيما كان مذموما وفيما يقصد به التشبه كذا ذكره قاضيخان فى شرح الجامع الصغير فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما (قوله والاكل والشرب) أى يفسدانها لان كل واحد منهما عمل كثير وليس من أعمال الصلاة ولا ضرورة اليه وعلل قاضيخان وجه كونه كثيرا بقوله لانه عمل اليد والفم واللسان قال العلامة الحلبى وهو مشكل بالنسبة الى ما لو أخذ من خارج سمسمة فابتلعها أو وقع فى فيه قطرة مطر فابتلعها فانهم نصوا

على فساد الصلاة في كل من هذه الصور مطلقا اهـ أطلقه فشمل العمد والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة فلا يعفى النسيان بخلاف الصوم فانه لا مذكر فيه وشمل القليل والكثير ولهذا فسره في الحاوي بعدر ما يصل الى الحلق وقيده الشارح بما يفسد الصوم وما لا يفسد الصوم لا يبطل الصلاة اهـ وهو ممنوع كليا وانه لو ابتلع شيئا بين اسنانه وكان قدر الحمصة لا تفسد صلاته وفي الصوم يفسد وفرق بينهما الولوالجي وصاحب المحيط بان فساد الصلاة معلق بعمل كثير ولم يوجد بخلاف فساد الصوم وانه معلق بوصول المغذي الى جوفه لكن في البدائع والخلاصة انه لا فرق بين فساد الصلاة والصوم في قدر الحمصة وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين اسنانه لم تفسد صلاته اذا لم يكن ملء الفم اهـ وقالوا في باب الصوم لو خرج من بين اسنانه دم ودخل حلقه وهو صائم ان كان الغلبة للدم أو كانا سواء فطره لان له حكم الخارج وان كانت الغلبة للبزاق لا يضره كما في الوضوء فقد فرقوا بين الصلاة والصوم وفي الظهيرية لو قاء أقل من ملء الفم فعاد الى جوفه وهو لا يملك امساكه لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه وهو قادر على ان يمجه يجب ان يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعند محمد تفسد وان تقيأ في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد وان كان ملء الفم تفسد صلاته اهـ وفي المحيط وغيره ولو مضغ العلك كثيرا فسدت وكذا لو كان في فمه اهليلجة فلاكها فان دخل في حلقه منها شيء يسير من غير ان يلوكها لا تفسد وان كثر ذلك فسدت وفي الخلاصة ولو أكل شيئا من الحلاوة وابتلع عينها فدخل في الصلاة فوجد حلاوتها في فيه وابتلعها لا تفسد صلاته ولو دخل الفانيد أو السكر في فمه ولم يمضغه لكن يصلي والحلاوة تصل الى جوفه تفسد صلاته اهـ وأشار بالأكل والشرب الى ان كل عمل كثير فهو مفسد واتفقوا على ان الكثير مفسد والقليل لا لامكان الاحتراز عن الكثير دون القليل فان في الحي حركات من الطبع وليست من الصلاة فلو اعتبر العمل مفسدا مطلقا لزم الحرج في اقامة صحتها وهو مدفوع بالنص ثم اختلفوا فيما يعين الكثرة والقلة على أقوال أحدها ما اختاره العامة كما في الخلاصة والخانية ان كل عمل لا يشك الناظر انه ليس في الصلاة فهو كثير وكل عمل يشتبه على الناظر ان عامله في الصلاة فهو قليل قال في البدائع وهذا أصح وتابعه الشارح والولوالجي وقال في المحيط انه الاحسن وقال الصدر الشهيد انه الصواب وذكر العلامة الحلبي ان الظاهر ان مرادهم بالناظر من ليس عنده علم بشروع المصلي في الصلاة فحينئذ اذا رآه على هذا العمل وتيقن انه ليس في الصلاة فهو عمل كثير وان شك فهو قليل ثانيها ان ما يقام باليدين عادة كثير وان فعله بيد واحدة كالتعمم ولبس القميص وشد السراويل والرمي عن القوس وما يقام بيد واحدة قليل ولو فعله باليدين كنزع القميص وحل السراويل ولبس القلنسوة ونزعها ونزع اللجام وما أشبه ذلك كذا ذكره الشارح ولم يقيد في الخلاصة والخانية ما يقام باليدين بالعرف وقيد في الخانية ما يقام بيد واحدة بما اذا لم يتكرر والمراد بالتكرر ثلاث متواليات لما في الخلاصة وان حك ثلاثا في ركن واحد تفسد صلاته هذا اذا رفع يده في كل مرة أما اذا لم يرفع في كل مرة فلا تفسد لانه حك واحد اهـ وهو تقييد غريب وتفصيل عجيب ينبغي حفظه لكن في الظهيرية معزيا الى الصدر الشهيد حسام الدين لو حك موضعا من جسده ثلاث مرات بدفعة واحدة تفسد صلاته اهـ ولم أر من صحح القول الثاني في تحديد العمل وقد يقال انه غير صحيح فانه لو مضغ العلك في صلاته فسدت صلاته كذا ذكره محمد كما في البدائع لان الناظر اليه من بعد لا يشك انه في غير الصلاة وليس فيه استعمال اليد أصلا فضلا عن استعمال اليدين وكذا الأكل والشرب يعمل بيد

واحدة

(قوله لكن في البدائع والخلاصة) استدراك على ما قبله مفيد لدفع المنع (قوله وفي الظهيرية لو ابتلع دما خرج من بين أسنانه) ظاهر الاطلاق هنا والتفصيل فيما يأتي انه لا فرق بين الغالب والمغلوب لكن اذا كان غالبا يكون من مسائل سبق الحدث وهو لا ينافي عدم الفساد (قوله ولم أر من صحح القول الثاني) قال الشيخ اسمعيل بعد ذكر الدرر هذا القول الثاني وهو اختيار الشيخ الامام أبي بكر محمد بن الفضل كذا في الخانية والخلاصة وقدمه جازما به في المجموع واقتصر عليه العتابي وفي عمدة المفتي ثم قال بل ظاهر ما في الحاوي آخرا التفريع عليه (قوله وقد يقال انه غير صحيح الخ) قال في النهر لا يخفى ان قيد الحيثية مراعى فمعنى ما يعمل باليدين كثير أي من حيث انه يعمل بهما اهـ لكن على هذا يبقى مضغ العلك غير معلوم الحكم ولا مانع من اعتبار شئ آخر على هذا القول يدخله (قوله لو مضغ العلك في صلاته فسدت الخ) أي اذا كان المضغ كثيرا كما في التجنيس

واحدة وهو مبطل اتفاقا وكذا قولهم لو دهن رأسه أو سرح شعره سواء كان شعر رأسه أو لحيته تفسد صلاته لا يتخرج على ان العمل الكثير ما يقام باليدين لان دهن الرأس وتسريح الشعر عادة يكون بيد واحدة الا أن يريد بالدهن تناوله القارورة وصب الدهن منها بيده الاخرى وهو كذلك فان فى المحيط قال ولو صب الدهن على رأسه بيد واحدة لا تفسد وتعليل الولوالجى بان تسريح الشعر بفعل باليدين ممنوع واما قولهم ولو حملت صبيا وارضعته تفسد فهو على سائر التفاسير لكن ما فى الخلاصة والخانية المرأة اذا أرضعت ولدها تفسد صلاتها لانها صارت مرضعة فشمل ما اذا حمل اليها فدفعت اليه الثدى فرضعها وأما اذا ارتضع من ثديها وهى كارهة ففى الظهيرية والخلاصة والخانية ان مص ثلاثا فسدت وان لم ينزل اللبن وان كان مصة أو مصتين فان نزل لبن فسدت والا فلا وفى المنية والمحيط ان خرج اللبن فسدت والا فلا من غير تقييد بعدد وصححه فى معراج الدراية واما قولهم لو ضرب انسانا بيد واحدة أو بسوط تفسد كما فى المحيط والخلاصة والظهيرية والمنية فلا يتفرع على ما يقام باليدين بل على الصحيح لكن فى الظهيرية لو ضرب دابته مرة أو مرتين لا تفسد وان ضربها ثلاثا فى ركعة واحدة تفسد قال رضى الله عنه وعندى اذا ضرب مرة واحدة وسكن ثم ضرب مرة أخرى وسكن ثم ضرب مرة أخرى لا تفسد صلاته كما قلنا فى المشى اه وهذا يصلح ان يتفرع على القولين واما اعتبارهم المرات الثلاث فى الحك كما قدمناه عن الخلاصة فالظاهر تفريعه على قول من فسر العمل الكثير بما تكرر ثلاثا وهو القول الثالث لا على القولين الاولين واما قولهم لو قتل القملة مرارا ان قتل قتلا متداركا تفسد وان كان بين القتلات فرجة لا تفسد فيصلح تفريعه على الاقوال كلها واما قولهم لو قبل المصلى امرأته بشهوة أو بغير شهوة أو مسها بشهوة فسدت ينبغى تفريعه على القول الاصح وكذا على قول من فسر العمل الكثير بما يستفحشه المصلى واما على اعتبار ما يفعل باليدين أو بما تكرر ثلاثا فلا وهو مما يضعفهما كما لا يخفى وكذا لو جامعها فيما دون الفرج من غير انزال بخلاف النظر الى فرجها بشهوة فانه لا يفسد على المختار كما فى الخلاصة واما قولهم كما فى الخانية والخلاصة لو كانت المرأة هى المصلية دونه فقبلها فسدت بشهوة أو بغير شهوة ولو كان هو المصلى فقبلته ولم يشتهها فصلاته تامة فمشكل اذ ليس من المصلى فعل فى الصورتين فمقتضاه عدم الفساد فيهما فان جعلنا تمكينه من الفعل بمنزلة فعله اقتضى الفساد فيهما وهو الظاهر على اعتبار ان العمل الكثير ما لو نظر اليه الناظر لتيقن انه ليس فى الصلاة أو ما استفحشه المصلى لكن فى شرح الزاهدى ولو قبل المصلية لا تفسد صلاتها وقال أبو جعفر ان كان بشهوة فسدت اه وهو مخالف لما فى الخلاصة والخانية وسوى بين تقبيله وتقبيلها وفى منية المصلى المشى فى الصلاة اذا كان مستقبل القبلة لا يفسد اذا لم يكن متلاحقا ولم يخرج من المسجد وفى الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف هذا كله

(قوله يكون بيد واحدة) سيأتى (قوله الا ان يراد بالدهن تناوله الخ) ويبقى الكلام فى التسريح والجواب تعليل صاحب الهداية له بقوله فى التجنيس لانه يقوم باليدين غالبا (قوله وأما اذا ارتضع من ثديها) كذا فى بعض النسخ باما الشرطية وفى بعضها وما اذا بدون همزة وعليها يتوجه قول النهر هذا سهو ظاهر وانى يقال ارتضاعه من غير فعل منها انها أرضعته اه ويؤيد النسخة الاولى ان المعنى عليها وذكر الفاء فى جواب اما (قوله وأما قولهم ١٣ كما فى الخانية والخلاصة الى قوله فمشكل) قال فى الفتح بعد نقله ذلك عن الخلاصة والله تعالى أعلم بوجه الفرق وفى النهر وعلى ما فى الخلاصة قد فرق بان الشهوة لما كانت فى النساء أغلب كان تقبيله مستلزما لاشتهائها عادة بخلاف تقبيلها اه ومثله فى شرح العلامة المقدسى بزيادة وعبارته وفتح الله سبحانه وتعالى به وهو ان الشهوة غالبة على النساء فهى فى حكم الموجودة منها ولهذا حرم نظر الرجل اليها عند غلبة ظنه بالشهوة أو الشك قالوا لتحقق الشهوة منها حكما واذا ثبت ذلك كان كثير عمل لوقوعه بين متفاعلين واذا قبلته ولم يشته لم يوجد من جانبه أصلا ويوضح هذا ما مر من اعتبار نزول اللبن كثير عمل اه لكن ذكر الباقانى فى شرح الملتقى ما لا يحتاج معه الى هذا التكلف حيث قال أقول عبارة الخلاصة لو كانت المرأة فى الصلاة فجامعها زوجها تفسد صلاتها وان لم ينزل منى وكذا لو قبلها بشهوة أو بغير شهوة أو مسها لانه فى معنى الجماع أما لو قبلت المرأة المصلى ولم يشتهها لم تفسد صلاته هذه عبارة الخلاصة والعجب من هذا العلامة الامام ابن الهمام كيف غفل عن الفرق المذكور فى هذا المقام اه قلت وبهذا التعليل علل فى التجنيس (قوله وفى الفضاء ما لم يخرج عن الصفوف) أقول قال فى التجنيس رجل صلى فى الصحراء فتأخر عن موضع قيامه المختار انه لا تفسد صلاته ويعتبر مقدار سجوده من خلفه وعن يمينه وعن يساره كما فى وجه القبلة سواء فما لم يتأخر عن هذا الموضع لم يتأخر عن المسجد فلا تفسد

صلاته ولو خط حوله خطا ولم يخرج من الخط لكن تأخر عما ذكرنا من الموضع فسدت لان الخط ليس بشئ اهـ (قوله ولو أغلق الباب لا تفسد الخ) قال في التجنيس والمزيد لو فتح بابا أو أغلقه فدفعه بيده من غير معالجة بمفتاح غلق أو قفل كره ذلك ولا تفسد صلاته لانه عمل قليل وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا أغلق تفسد تأويله اذا كان فيه يحتاج الى معالجة اهـ (قوله ومن أخذ عنان دابته الخ) لا دخل لهذا الفرع هنا ١٤ (قوله والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت الخ) أقول يمكن أن يقال لما رأى مشايخ المذهب الفروع المذكورة فكل منهم عرف العمل الكثير بتعريف ينطبق على ما رآه من الفروع وبضم التعاريف الى بعضها تنتظم الفروع جميعا بان يقال العمل الكثير هو ما لا يشك الناظر اليه انه ليس في الصلاة أو ما كان بحركات متوالية أو ما كان بعمل باليدين أو ما يستكثره المبتلى به أو ما يكون مقصودا للفاعل بان أفرد له مجلسا على حده لكن يمكن ادخال سائر الفروع في الاولين والاستغناء بهما عن الثلاثة الباقية فتأمل فيما ذكرناه من التوفيق فان فيه احسان الظن بمشايخ المذهب فان هذه الفروع وان لم تكن كلها منقولة عن الامام الاعظم لكن المشايخ خرجوا بعضها على المنقول لا بمجرد الرأي وما كان مخرجا على المذهب من أهل التخريج فهو داخل في المذهب هذا ما ظهر لفكري القاصر والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت العلامة الشيخ ابراهيم الحلبي وحاذاه في شرحه على المنية ذكر نحو ما ذكرته حيث قال وأكثر الفروع أو جميعها مخرج على أحد الطريقين الاولين والظاهر ان ثانيهما ليس خارجا عن الاول لان ما يقام باليدين عادة يغلب ظن الناظر انه ليس في الصلاة وكذا قول من اعتبر التكرار الى ثلاث متوالية فان التكرار يغلب الظن بذلك فلذا اختاره جمهور المشايخ اهـ (قوله وذكروا قولا خامسا وهو الخ) قال في التاتارخانية عن المحيط

ادا لم يستدبر القبلة واما اذا استدبرها فسدت وفي الظهيرية المختار في المشي انه اذا كثر أفسدها واما قولهم كما في منية المصلي لو أخذ حجرا فرمى به تفسد ولو كان معه حجر فرمى به لا تفسد وقد أساء فظاهره التفريع على الصحيح لا على تفسيره بما يقام باليدين واما قولهم كما في الخلاصة وغيرها لو كتب قدر ثلاث كلمات تفسد وان كان أقل لا فالظاهر تفريعه على ان الكثير ما يستكثره المبتلى به أو انه ما تكرر ثلاثا متواليات واما على الصحيح فالظاهر أن الفساد لا يتوقف على كتابة ثلاث كلمات بل يحصل الفساد بكتابة كلمة واحدة مستبينة على الارض ونحوها وقد يشهد بذلك اطلاق ما في المحيط قال محمد لو كتب في صلاته على شئ فسدت وان كتب على شئ لا يرى لا تفسد لانه لا يسمى كتابة واما قولهم كما في الذخيرة لو حرك رجلا لا على الدوام لا تفسد وان حرك رجليه تفسد فمشكل لان الظاهر ان تحريك اليدين في الصلاة لا يبطلها حتى يلحق بهما تحريك الرجلين والاوجه قول بعضهم انه ان حرك رجليه قليلا لا تفسد وان كان كثيرا فسدت كما في الذخيرة أيضا ولعله مفوض الى ما يعده العرف قليلا أو كثيرا وفي الظهيرية اذا تخمرت المرأة فسدت صلاتها ولو أغلق الباب لا تفسد وان فتح الباب المغلق تفسد وان نزع القميص لا تفسد ولو لبس تفسد ولو شد السراويل تفسد ولو فتح لا تفسد ومن أخذ عنان دابته أو مقودها وهو نجس ان كان موضع قبضه نجسا لم يجز وان كان النجس موضعا آخر جاز وان كان يتحرك بتحركه هو المختار وان جذبته الدابة حتى أزالته عن موضع سجوده تفسد ولو آذاه حر الشمس فتحول الى الظل خطوة أو خطوتين لا تفسد وقيل في الثلاث كذلك والاول أصح ولو رفع رجل المصلي عن مكانه ثم وضعه من غير أن يحوله عن القبلة لا تفسد ولو وضعه على الدابة تفسد ولو زر قميصا أو قباء فسدت لان حله وان ألجم دابة فسدت لا ان خلعه ولو لبس خفيه فسدت لا ان تنعل أو خلع نعليه كما لو تقلد سيفا أو نزعه أو وضع الفتيلة في مسرجة أو تروح بمروحة أو بكمه أو سوى من عمامته كورا أو كورين أو لبس قلنسوة أو بيضة والحاصل ان فروعهم في هذا الباب قد اختلفت ولم تتفرع كلها على قول واحد بل بعضها على قول وبعضها على غيره كما يظهر للمتأمل والظاهر ان أكثرها تفريعات المشايخ لم تكن منقولة عن الامام الاعظم ولهذا جعل الاختلاف في حد العمل الكثير والقليل في التجنيس انما هو بين المشايخ وقد ذكرنا من الاقوال أربعة وذكروا قولا خامسا وهو ان العمل الكثير ما يكون مقصودا للفاعل بان أفرد له مجلسا على حدة ولقد صدق من قال كثرة المقالات تؤذن بكثرة الجهالات ولقد صدق صاحب الفتاوى الظهيرية حيث قال في الفصل الثالث في قراءة القرآن ان كل ما لم يرو عن أبي حنيفة فيه قول بقي كذلك مضطربا الى يوم القيامة كما حكي عن أبي يوسف انه كان يضطرب في بعض المسائل وكان يقول كل مسئلة ليس لشيخنا فيها قول فنحن فيها هكذا اهـ والى هنا تبين ان المفسد للصلاة كلام الناس مطلقا والعمل الكثير ومن المفسد الموت والارتداد بالقلب والجنون والاغماء وكل حدث عمدا وما أوجب الغسل كالاحتلام والحيض

وهذا القائل يستدل بامرأة صلت فلمسها زوجها أو قبلها بشهوة تفسد صلاتها وكذا اذا مص ضبي ثديها وخرج اللبن تفسد صلاتها (قوله وأما افسادها بتقدم الامام امام المصلى) كذا في النسخ والظاهر ان فيه تقديما وتاخيرا من الناسخ وأصل العبارة بتقدم المصلى امام الامام (قوله قال ثم ينبغي أن يكون عليه سجود السهو الخ) قال الشيخ اسمعيل لى ١٥ فيه نظر لانه ن فات الركن بالكلية فلا

ومحاذاة المرأة بشروطه وترك ركن من غير قضاء أو شرط لغير عذر وأما استخلاف القارئ للامي والفتح على غير امامه فداخل تحت العمل الكثير وأما ترك القعدة الاخيرة مع التقييد بالسجدة وقدرة المومي على الركوع والسجود وتذكر صاحب الترتيب الفائتة فيها وطلوع الشمس في الفجر ودخول وقت العصر في الجمعة ونظائرها فانما يفسد وصف الفرضية لا أصل الصلاة وأما افسادها بتقدم الامام أمام المصلى أو طرحه في صف النساء أو في مكان نجس أو سقوط الثوب عن عورته مع التعمد مطلقا ومع أداء ركن ان لم يتعمد علم أو لم يعلم ومع المكث قدره ان لم يؤد عند أبي حنيفة ومحمد كما في الظهيرية فراجع الى فوت الشرط كما لا يخفى (قوله ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو أكل ما بين اسنانه أو مر مار في موضع سجوده لا تفسد وان اثم) أما الاول فلان الفساد انما يتعلق في مثله بالقراءة وبالنظر مع الفهم لم تحصل وصحح المصنف في الكافي انه متفق عليه بخلاف من حلف لا يقرأ كتاب فلان فنظر اليه وفهمه وانه يحنث عند محمد لان المقصود فيه الفهم والوقوف على سره أطلق المكتوب فشمل ما هو قرآن وغيره لكن في القرآن لا تفسد اجماعا بالاتفاق كما في النهاية وشمل ما اذا استفهم أولا لكن اذا لم يكن مستفهما لا تفسد بالاجماع وان كان مستفهما ففي المنية تفسد عند محمد والصحيح عدمه اتفاقا لعدم الفعل منه ولشبهة الاختلاف قالوا ينبغي للفقيه ان لا يضع جزء تعليقه بين يديه في الصلاة لانه ربما يقع بصره على ما في الجزء فيفهم ذلك فيدخل فيه شبهة الاختلاف اهـ وعبر في النهاية بالوجوب على الفقيه ان لا يضع لكن قد علمت ان شبهة الاختلاف فيما اذا كان مستفهما وأما اذا لم يكن مستفهما فلا يعلل بما ذكر لعدم الاختلاف فيه بل لاشتغال قلبه به اذا خاف من وضعه بين يديه اشتغاله بالنظر اليه ولم يذكروا كراهة النظر الى المكتوب متعمدا وفي منية المصلى ما يقتضيها وانه قال ولو أنشأ شعرا أو خطبة ولم يتكلم بلسانه لا تفسد وقد أساء وعلل الاساءة شارحها باشتغاله بما ليس من أعمال الصلاة من غير ضرورة قال ثم ينبغي ان يكون عليه سجود السهو اذا أشغله ذلك عن أداء ركن أو واجب سهوا اهـ وبهذا علم ان ترك الخشوع لا يخل بالصحة بل بالكمال ولذا قال في الخلاصة والخانية اذا تفكر في صلاته فتذكر شعرا أو خطبة فقرأهما بقلبه ولم يتكلم بلسانه لا تفسد صلاته اهـ وأما الثاني وهو أكله ما بين أسنانه فلانه عمل قليل أطلقه فشمل ما اذا كان قدر الحمصة كما قدمناه عن المحيط والولوالجية من الفرق بين الصلاة والصوم وفي البدائع ان كان دون الحمصة لم يضره وان كان قدر الحمصة فصاعدا فسدت صلاته وهكذا في شرح الطحاوي وقال بعضهم لا تفسد صلاته بما دون ملء الفم وعليه مشى في الخلاصة حيث قال وقال الامام خواهرزاده ولو أكل بعض اللقمة وبقي البعض في فيه حتى شرع في الصلاة وابتلع الباقي لا تفسد صلاته ما لم يكن ملء الفم فهذه ثلاثة أقوال في هذه المسئلة كما ترى والشأن فيما هو الراجح منها وهو ينبني على معرفة العمل الكثير وفيه اختلاف كما سبق وينبغي ان يكون محل الاختلاف فيما اذا ابتلع ما بين أسنانه من غير مضغ أما اذا مضغه كثيرا فلا خلاف في فسادها كما قدمناه في مضغ العلك وعلى هذا فلو عبر

فائدة في السجود لكونه لا يجزئ عنه وان لم يفت فسجود السهو عليه لتاخير الركن عن محله مقرر كما ياتي وكلامه يوهم انه بحث منه (قوله وهو ينبني على معرفة العمل الكثير) أقول قد سبق ترجيح القول الاول ومقتضى هذا انه لو ابتلع ما فوق الحمصة بدون مضغ يكون الاصح عدم الفساد فليتامل هذا وفي

ولو نظر الى مكتوب وفهمه أو أكل ما بين أسنانه أو مر مار في موضع سجوده لا تفسد وان اثم

السرنبلالية قال بعد ذكره قول المؤلف وهو ينبني الخ وفيه تامل لان القائل بان ملء الفم يفسد وكذا نحوه لا يشترط معه العمل الكثير بل علته امكان الاحتراز عنه بلا كلفة بخلاف القليل لكونه تبعا لريقه فلا يفسد الا بالعمل الكثير وفي معرفته الاختلاف المعلوم اهـ واعترضه الرملي أيضا بانه لا يتجه ذلك مع تصريحهم بفسادها بابتلاع سمسمة تناولها من خارج وقطرة ماء وقعت في فمه اذ لم ينيطوا في ذلك الفساد به وكذا لو كان في فمه سكر أو فانيد وابتلع ذوبه (قوله اما اذا مضغه كثيرا) قال الرملي أي بان توالت ثلاث مضغات كما في شرح المنية للحلبي اهـ قلت عدم تقديره بالثلاث لانه ربما يختص بذلك بالقول الثالث (قوله وعلى هذا الخ) قال في النهر فيه بحث اذ قد تقرر ان العمل القليل لا يفسد ولا شك ان ما دون الحمصة غني عن الكثير من المضغ بل لا يتاتى فيه مضغ لتلاشيه بين الاسنان

فلا يفسد بخلاف الحمصة اه قلت كلام المؤلف فيما اذا مضغه كثيرا ولا ينافيه كونه غنيا عن المضغ ودعوى عدم تأتي المضغ فيه في حيز المنع فان المضغ على ما في القاموس لوك الشئ بالسن والسن يشمل الثنايا فيمكن أن يلوكه بها كثيرا (قوله وهو مختار صاحب الهداية) قال الشيخ اسمعيل ١٦ فيه نظر فانه قال في الهداية بعد ذكره على ما قيل اه قلت تصريح صاحب النهاية والكفاية بان ذلك مختار صاحب الهداية يفيد ان ذلك ليس تضعيفا له وكانه أتى به ليشير الى الخلاف ويدل على أن ذلك مختار له تصحيحه له في التجنيس كما سيأتي قريبا والخلاف المشار اليه ما ذكره في الفتح بقوله ومنهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم باربعين ومنهم بمقدار صفين أو ثلاثة ويحتمل أن يكون مرادهم بكونه مختار صاحب الهداية انه اختاره في كتابه التجنيس لا في الهداية (قوله ووفق بينهما في العناية الخ) أقول مما يؤيد هذا التوفيق عبارة صاحب الهداية في التجنيس والمزيد ونصها فاذا أراد الرجل أن يمر بين يديه كم مقدار ما يحتاج الى أن يكون مروره مكروها والصحيح مقدار منتهى بصره وهو موضع سجوده وقال أبو نصر رحمة الله تعالى عليه مقدار ما بين الصف الاول وبين مقام الامام وهذا عين الاول ولكن بعبارة أخرى قال رضي الله تعالى عنه وفيما قرأنا على شيخنا منهاج الائمة رحمة الله تعالى عليه أن يمر بحيث يقع بصره وهو يصلي صلاة الخاشعين وهذه العبارة أوضح انتهت عبارته بحروفها وهذا أدل دليل على المدعى من انه ليس المراد تعيين موضع السجود حيث جعل الفرق في التعبير فقط وان الثالثة أوضح مما قبلها في الدلالة على المراد وانظر الى العبارة الثالثة والى عبارة فخر الاسلام فانك لا تكاد تجد بينهما فرقا

يظهر

لمصنف بالابتلاع كما في الخلاصة والمحيط والولوالجية وكثير دون الاكل لكان أولى ثم اذا كان ابتلاع ما بين أسنانه غير مفسد بشرطه على الخلاف فهو مكروه كما صرح به في منية المصلي لانه ليس من اعمال الصلاة ولا ضرورة فيه فكان مكروها وان كان قليلا وأما الثالث وهو مرور المار في موضع سجود المصلي فانما لا يفسدها عند عامة العلماء سواء كان المار امرأة أو حمارا أو كلبا أو غيرها للحديث الصحيح عن عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي وأنا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتهما والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح ولقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شئ وادروا ما استطعتم وانما هو شيطان لكن ضعفه النووي وفي فتح القدير والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من عدة طرق ثم الكلام في هذه المسئلة في سبعة عشر موضعا الاول ما ذكره في الكتاب من عدم الفساد الثاني ان المار آثم للحديث لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال الراوي لا أدري أربعين عاما أو شهرا أو يوما وأخرجه البزار وقال أربعين خريفا وروى ابن ماجه وصححه ابن حبان عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعلم أحدكم ماله في ان يمر بين يدي أخيه معترضا في الصلاة كان لان يقيم مائة عام خير له من الخطوة التي خطى وبهذا علم ان الكراهة تحريمية لتصريحهم بالاثم وهو المراد بقوله وان أثم المار بين يديه الثالث في الموضع الذي يكره المرور فيه وفيه اختلاف واختار المصنف انه موضع سجوده وصححه في الكافي لان هذا القدر من المكان حقه وفي تحريم ما وراءه تضييق على المارة وهو يفيد ان المراد بموضع سجوده موضع صلاته وهو من قدمه الى موضع سجوده كما صرح به الشارح وهو مختار صاحب الهداية وشمس الائمة السرخسي وقاضيخان وفي المحيط انه الاحسن لان ذلك القدر موضع صلاته دون ما وراءه وذكر التمرتاشي ان الاصح انه ان كان بحال لو صلى صلاة خاشع لا يقع بصره على المار فلا يكره المرور نحو ان يكون منتهى بصره في قيامه الى موضع سجوده وفي ركوعه الى صدور قدميه وفي سجوده الى أرنبة أنفه وفي قعوده الى حجره وفي سلامه الى منكبيه واختاره فخر الاسلام فانه قال اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وهذا احسن وفي البدائع وقال بعضهم قدر ما يقع بصره على المار لو صلى بخشوع وفيما وراء ذلك لا يكره وهو الاصح ورجحه في النهاية بانه أشبه الى الصواب لان المصلي اذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه فان المرور أسفل الدكان مكروه وهو ليس بموضع سجود المصلي فهي واردة على من اعتبر موضع السجود فما اختاره فخر الاسلام يمشي في كل الصور كما هو دأبه في اختياراته وأقره عليه في فتح القدير ووفق بينهما في العناية بان المراد بموضع السجود الموضع القريب من موضع السجود فيؤل الى ما اختاره فخر الاسلام بدليل ان صاحب الهداية بعد اعتباره موضع السجود شرط عدم الحائل كالاسطوانة ولا يتصور ان يكون الحائل بينه وبين موضع سجوده وبدليل انه صرح بمسئلة المرور أسفل الدكان اه وهو تكلف والذي

(قوله لان مسئلة الدكان الخ) قال في النهر انما أورد المشايخ مسئلة الدكان على ما اختاره السرخسي لا على ما اختاره صاحب الهداية ولذا قال في فتح القدير وغيره فكانت مسئلة الدكان نقضا لما اختاره شمس الائمة بخلاف ما اختاره فخر الاسلام فانه يمشي في كل الصور غير منقوض اهـ قلت ولا يخفى عليك ما فيه (قوله لانه يتصور الخ) قال في النهر أنت خبير بان هذا انما يحتاج اليه على تفسير الحائل بالجدار والاسطوانة وليس بلازم بجواز أن تكون سترة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام كما قال ملا سعدي اهـ قلت ولا يخفى عليك ما في ذلك كله من التكلف وان ما ذكره في العناية أقل تكلفا من ذلك (قوله ومما يضعف تصحيح النهاية الخ) أقول الذي يظهر لي ان ما ذكره غير وارد وما قرره غير مراد وذلك لانه يبعد غاية البعد أن يكون ما ذكره عن التمرتاشي سابقا بيانا للاماكن التي يكره المرور فيها وان من جملة ما ذكره قوله وفي سجوده الى أرنبة أنفه وكيف يصح أن يقال ان ذلك من المواضع التي يكره المرور فيها فان ذلك غير ممكن وكذا قوله وفي سلامه الى منكبيه مع ان المكروه بنص الحديث المرور بين يديه فلا ينبغي حمل كلام هؤلاء الائمة الاعلام على هذا المرام وان أوهمه ظاهر الكلام بل ينبغي حمله على ما تقبله الافهام وتستدعيه المقام وذلك بان يحمل على ان المراد ما يقع عليه بصره لو نظر الى موضع سجوده وما ذكره في بقية عبارته بيان لصلاة الخاشع لان المراد التحديد به وهذا معنى قريب يقبله الطبع السليم ويدل عليه قول فخر الاسلام اذا صلى راميا ببصره الى موضع سجوده فلم يقع عليه بصره لم يكره وانه يدل على ان ذلك هو المراد من كلام غيره واذا كان كذلك فكيف يضعف ما في النهاية مع انه رجحه الامام المحقق في فتح القدير على انك علمت رجحان رجوع ما في الهداية الى ما في النهاية والله ولي الهداية (قوله ان كان المسجد صغيرا) وهو أقل من ستين ذراعا وقيل من أربعين وهو المختار قهستاني عن الجواهر كذا في حاشية شرح مسكين للسيد محمد أبي السعود قلت وفي القهستاني أيضا وينبغي أن يدخل فيه الدار والبيت (قوله ولم يفصل الخ) هذا أيضا من كلام الذخيرة ولكن ذكره في الفصل الرابع عند ذكر مسائل السجود

يظهر للعبد الضعيف ان الراجح ما في الهداية وانه لا يرد عليه شئ مما ذكر لان مسئلة الدكان انما ترد عليه نقضا لو سكت عنها وأما اذا صرح بها فلا فكانه قال العبرة بموضع السجود ان لم يكن يصلي على دكان فاما اذا كان يصلي عليها فالعبرة للمحاذاة كما هو ظاهر عبارته لمن تأملها وانما شرط عدم الحائل لانه يتصور وجود الحائل في موضع السجود كان يصلي قريبا من جدار بالايماء لمرض بحيث لو لم يكن الجدار لكان موضعه موضع السجود فلا منافاة كما في العناية أو ان اشتراط عدم الحائل انما هو بيان لمحل الخلاف فان المرور وراء الحائل ليس بمكروه اتفاقا كما هو ظاهر عبارتهم لا شرط في المرور في موضع السجود ومما يضعف تصحيح النهاية انه يقتضي ان الموضع الذي يكره المرور فيه مختلف يكون في حالة القيام مخالفا لحالة الركوع وفي حالة الجلوس مخالفا للكل فيقتضي انه لو مر انسان بين يديه في موضع سجوده وهو جالس لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة كونه خاشعا ولو مر في ذلك الموضع بعينه وهو قائم يكره لان بصره يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر داخل موضع سجوده وهو راكع لا يكره لان بصره لا يقع عليه حالة خشوعه وانه لو مر عن يمينه وهو يسلم بحيث يقع بصره عليه خاشعا يكره وهذا كله بعيد عن المذهب لعدم انضباطه كما لا يخفى والاختلاف في موضع المرور انما هو منشأ بين المشايخ لعدم ذكره في الكتاب لمحمد بن الحسن كما في البدائع وحيث لم ينص صاحب المذهب على شئ فالترجيح لما في الهداية لانضباطه وهو باطلاقه يشمل الصحراء والمسجد وفي المسجد اختلاف ففي الخلاصة واذا كان في المسجد لا ينبغي لاحد أن يمر بينه وبين حائط القبلة وصحح في المحيط انه لو مر عن بعد في المسجد فالاصح انه لا يكره وكذا صححه فخر الاسلام كما في غاية البيان وذكر قاضيخان في شرحه ان المسجد اذا كان كبيرا فحكمه حكم الصحراء وفي الذخيرة من الفصل التاسع ان كان المسجد صغيرا يكره في أي موضع مر واليه أشار محمد في الاصل فانه قال في الامام اذا فرغ من صلاته فان كانت صلاة لا تطوع بعدها فهو بالخيار ان شاء انحرف عن يمينه أو شماله وان شاء قام وذهب وان شاء استقبل الناس بوجهه اذا لم يكن بحذائه رجل يصلي ولم يفصل بين ما اذا كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام في حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف ووجه الاستدلال بهذه المسئلة ان محمدا جعل جلوس الامام في محرابه وهو مستقبل له بمنزلة جلوسه بين يديه وفي موضع سجوده وكذا مرور المار في أي موضع يكون من المسجد بمنزلة مروره بين يديه وفي موضع سجوده وان كان المسجد كبيرا بمنزلة الجامع قال بعضهم هو بمنزلة المسجد الصغير فيكره المرور في جميع الاماكن وقال بعضهم هو بمنزلة الصحراء اهـ

(قوله ورجح فى فتح القدير انه لافرق بين المسجد وغيره) أى فى انه يكره المرور فيما يقع عليه بصره فانه قال والذى يظهر ترجيح ما اختاره فى النهاية من مختار فخر الاسلام وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور الخ وظاهره انه لافرق بين المسجد الكبير والصغير أيضا فى ان كلا منهما كالصحراء (قوله فى حق بعض الاحكام) أى كاستقبال وجه المصلى على مامر فى عبارة الذخيرة وكعدم جعل الفاصل بقدر الصفين مانعا من الاقتداء بخلاف المسجد الكبير فانه مانع كما فى الصحراء (قوله فيجعل البعيد قريبا) تفريع على قوله تغييرا أى لا يستلزم تغيير الامر الحسى وهو المرور من بعيد بان يجعل ذلك البعيد قريبا أى بان يجعل فى حكم المرور بين يدى المصلى (قوله ١٨ أوأسفل من الدكان امام المصلى) الظاهر ان هذا مصور فى غير مامر من المسجد الصغير أو الكبير أو الصحراء بان يكون فى بيت أو نحوه والا فلا فائدة لذكره لانه فى المسجد الصغير قد ذكر انه يكره المرور بين يديه أى ما بينه وبين حائط القبلة كما مر وفى الكبير والصحراء موضع السجود وما تحت الدكان ليس موضع السجود كما مر فتعين ما قلنا ويمكن أن يتصور فى المسجد الصغير أيضا وان حكمه كالبيت ويكون فائدة ذكره وان دخل تحت قوله امام المصلى دفع توهم ان الدكان حائل هذا وما فى منح الغفار من تخصيص الاثم بالمرور اذا كان المصلى على الدكان برواية فخر الاسلام دون رواية شمس الائمة مخالف لما مر فان ظاهره الاتفاق عليه حيث أوردوا المسئلة نقضا على ما اختاره شمس الائمة وقد صرح بالاتفاق على الكراهة فى فتح القدير فتنبه للناظر (قوله بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه) أى أعضاء المصلى كلها كما قال بعضهم أو أكثرها كما قال آخرون كما فى الكرمانى وفيه اشعار بانه لو حاذى أقلها أو نصفها لم يكره وفى الزاد انه يكره اذا حاذى نصفه الاسفل النصف الاعلى من المصلى كما اذا كان المار على فرس كذا فى القهستانى وفيه أيضا الدكان الموضع المرتفع كالسطح والسرير وهو بالضم والتشديد فى الاصل فارسى معرب كما فى الصحاح أو عربى من دكنت المتاع اذا نضدت بعضه فوق بعض كما فى المقاييس اهـ (قوله لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة) قال فى الشرنبلالية قلت الصارف ما رواه أبو داود عن الفضل والعباس رأينا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى بادية لنا يصلى فى صحراء ليس بين يديه سترة ولاحمد وابن عباس صلى فى فضاء ليس بين يديه شئ اهـ كذا بخط شيخنا اهـ

وبهذا علم ان ما صححه فى الذخيرة فى الفصل الرابع ان بقاع المسجد فى ذلك كله على السواء انما هو فى المسجد الصغير ورجح فى فتح القدير انه لافرق بين المسجد وغيره فان المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته اعتبر بقعة واحدة فى حق بعض الاحكام لا يستلزم تغيير الامر الحسى من المرور من بعيد فيجعل البعيد قريبا اهـ فحاصل المذهب على الصحيح ان الموضع الذى يكره المرور فيه هو امام المصلى فى مسجد صغير وموضع سجوده فى مسجد كبير أو فى الصحراء أو أسفل من الدكان امام المصلى لو كان يصلى عليها بشرط محاذاة أعضاء المار أعضاءه قال فى النهاية انما شرط هذا لانه لو صلى على الدكان والدكان مثل قامة الرجل وهو سترة فلا يأثم المار وكذا السطح والسرير وكل مرتفع ومن مشايخنا من حده بقدر السترة وهو ذراع وهو غلط لانه لو كان كذلك لما كره مرور الراكب وان استتر بظهر انسان جالس كان سترة وان كان قائما اختلفوا فيه وان استتر بدابة فلا بأس به وقالوا حيلة الراكب اذا أراد أن يمر ينزل فيصير وراء الدابة ويمر فتصير الدابة سترة ولا يأثم وكذا لو مر رجلان متحاذيان دان كراهة المرور واثمه يلحق الذى يلى المصلى اهـ الرابع انه ينبغى لمن يصلى فى الصحراء ان يتخذ أمامه سترة لما رواه الحاكم وأحمد وغيرهما عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وفى الصحيحين عن ابن عمر أيضا كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلى اليها والناس وراءه وكان يفعل ذلك فى السفر وفى منية المصلى وتكره الصلاة فى الصحراء من غير سترة اذا خاف المرور بين يديه وينبغى ان تكون كراهة تحريم لمخالفة الامر المذكور لكن فى البدائع والمستحب لمن يصلى فى الصحراء ان ينصب شيأ أو يستتر فأفاد ان الكراهة تنزيهية فحينئذ كان الامر للندب لكنه يحتاج الى صارف عن الحقيقة قال العلامة الحلبى فى شرح المنية انما قيد بقوله فى الصحراء لانها المحل الذى يقع فيه المرور غالبا والا فالظاهر كراهة ترك السترة فيما يخاف فيه المرور أى موضع كان الخامس ان المستحب ان يكون مقدارها ذراعا فصاعدا الحديث مسلم عن عائشة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سترة المصلى فقال بقدر مؤخرة الرحل وهو مؤخرة بضم الميم وهمزة ساكنة وكسر الخاء المعجمة العود الذى فى آخر الرحل من كور البعير وفسرها عطاء بانها ذراع فما فوقه كما أخرجه أبو داود السادس اختلفوا فى مقدار غلظها ففى الهداية وينبغى أن تكون فى غلظ الاصبع لان ما دونه لا يبدو

للناظر وكأن مستنده مارواه الحاكم مرفوعا استتروا في صلاتكم ولو بسهم ويشكل عليه مارواه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعا يجزئ من السترة قدر مؤخرة الرحل ولو بدقة شعرة ولهذا جعل بيان الغلط في البدائع قولا ضعيفا وانه لااعتبار بالعرض وظاهره انه المذهب السابع ان من السنة غرزها ان أمكن الثامن ان في استنان وضعها عند تعذر غرزها اختلافا واختار في الهداية انه لاعبرة بالالقاء وعزاه في غاية البيان الى أبي حنيفة ومحمد وصححه جماعة منهم قاضيخان في شرح الجامع الصغير معللا بانه لايفيد المقصود وقيل يسن الالقاء ونقله القدوري عن أبي يوسف ثم قيل يضعه طولا لاعرضا ليكون على مثال الغرز التاسع ان السنة القرب منها لحديث أبي داود مرفوعا اذا صلى أحدكم فليصل الى سترة وليدن منها وذكر العلامة الحلبي ان السنة ان لايزيد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع العاشر ان السنة ان يجعلها على أحد حاجبيه لحديث أبي داود عن المقداد بن الاسود قال مارأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الى عود أو شجرة الاجعله على حاجبه الايمن أو الايسر ولا يصمد اليه صمدا أي لايقابله مستويا مستقيما بل كان يميل عنه كذا في المغرب الحادي عشر ان سترة الامام تجزئ عن أصحابه كما هو ظاهر الاحاديث الثابتة في الصحيحين من الاقتصار على سترته صلى الله عليه وسلم وقد اختلف العلماء في أن سترة الامام هل هي بنفسها سترة للقوم وله أو هي سترة له خاصة وهو سترة لمن خلفه فظاهر كلام أئمتنا الاول ولهذا قال في الهداية وسترة الامام سترة للقوم الثاني عشر انه لاباس بالمرور وراء السترة كما دل عليه حديث ابن عباس الثابت في الصحيحين من مروره وراء السترة ولم ينكر عليه الثالث عشر انه اذا لم يجد ما يتخذه سترة فهل ينوب الخط بين يديه منابها ففيه روايتان الاولى انه ليس بمسنون ومشى عليه كثير من المشايخ واختاره في الهداية لانه لايحصل المقصود به اذ لايظهر من بعيد والثانية عن محمد انه يخط لحديث أبي داود وان لم يكن معه عصا فليخط خطا وأجاب عنه في البدائع بانه شاذ فيما تعم به البلوى وصرح النووي بضعفه وتعقب بتصحيح أحمد وابن حبان وغيرهما له كما ذكره العلامة الحلبي وجزم به المحقق في فتح القدير وقال ان السنة أولى بالاتباع مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر الرابع عشر في بيان كيفيته فمنهم من قال يخط بين يديه عرضا مثل الهلال ومنهم من قال يخطه بين يديه طولا وذكر النووي انه المختار ليصير شبه ظل السترة الخامس عشر درء المار بين يديه قالوا ويدرؤه ان لم يكن سترة أو مر بينه وبينها للاحاديث الواردة وهو بالاشارة باليد أو بالرأس أو بالعين أو بالتسبيح وزاد الولوالجي انه يكون برفع الصوت بقراءة القرآن وينبغي ان يكون محله في الصلاة الجهرية فيما يجهر فيه منها وفي الهداية ويكره الجمع بين التسبيح والاشارة لان باحدهما كفاية قالوا هذا في حق الرجال اما النساء فانهن يصفقن للحديث وكيفيته ان تضرب بظهور أصابع اليمنى على صفحة الكف من اليسرى ولان في صوتهن فتنة فكره لهن التسبيح كذا في غاية البيان السادس عشر ان ترك الدرء أفضل لما في البدائع ومن المشايخ من قال ان الدرء رخصة والافضل ان لايدرأ لانه ليس من أعمال الصلاة وكذا رواه الماتريدي عن أبي حنيفة والامر بالدرء في الحديث لبيان الرخصة كالامر بقتل الاسودين اه وذكر الشارح عن السرخسي ان الامر بالمقاتلة محمول على الابتداء حين كان العمل فيها مباحا وفي غاية البيان معنى المقاتلة الدفع العنيف السابع عشر انه لاباس بترك السترة اذا أمن المرور ولم يواجه الطريق لان اتخاذ السترة للحجاب عن المار ولا حاجة بها عند عدم المار وروي عن محمد انه تركه في طريق الحجاز غير مرة وقال العلامة الحلبي ويظهر ان الاولى

(قوله وينبغي أن يكون محله في الصلاة الجهرية الخ) قال في الشرنبلالية فيه تامل لان الجهرية العلم حاصل بها اه وفيه ان المقصود من درء المار منعه عن المرور لا اعلام انه في الصلاة لانه قد يكون مع علم المار انه في الصلاة والمراد رفع الصوت زيادة على ما كان يجهر به وبذلك يحصل المقصود من الدرء كما لايخفى وأما السرية ففي الجهر بها ترك الاسرار وفي شرح الشيخ اسمعيل وفيه انه اذا كان لهذا القصد وقلنا بجوازه باليد وغيرها أمكن القول به في السرية بل هو الظاهر في التنبيه من اطلاق عبارة الولوالجي نعم لو قيل في حق المنفرد فقط للوجوب في حق الامام على ما مر لامكن فليتامل اه أي لوجوب الجهر في حق الامام وكانه حمل الجهر على أصله فخصصه بالمنفرد أي اذا كان يسر لجوازه له دون الامام وقد علمت ان المراد زيادة الرفع بالجهر فيعم الامام والمنفرد اذا كانا يجهران والحاصل ان الظاهر ابقاء كلام الولوالجي على اطلاقه

وشموله للامام والمنفرد في السرية والجهرية اذلا فرق بين الجهر بالقراءة أو بالتسبيح على ان القليل من الجهر في موضع المخافتة عفو كما في شرح المنية (قوله لان الصلاة في الطريق) أي المفهومة بالاولى من قوله ولم يواجه الطريق فان كراهة السترة عند مواجهته لما فيه من منع العامة عن المرور ويفيد كراهة الصلاة فيه بالاولى تامل أو المراد ان التقييد بالمواجهة حيث لم يقولوا ولم يصل في الطريق لان الصلاة في الطريق مكروهة وهذا أظهر (قوله ومرجعه الى ماتركه أولى) وهو المراد من قولهم أيضا لا بأس كما يأتي قريبا وانظر ما سنذكره بعد كراس قبيل الفصل الآتي (قوله والمذكور في شرح الهداية الخ) ظاهره ان الثاني مخالف لما ذكره الكردري وفي الحواشي السعدية فيه ان الكلام في العبث شرعا والظاهر ان كلاً منهما متحد والنفي في التعريف الثاني داخل على القيد والصحة لكونه شرعيا فتامل (قوله كيلا يبقى صورة)

وكره عبثه بثوبه وبدنه

يعني حكيه صورة الالية كذا في الحواشي السعدية (قوله وتعقبه) أي تعقب ما في النهاية من قوله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به (قوله فيكون نفض الثوب من التراب الخ) ليس في كلام النهاية دعوى ان نفض الثوب من التراب عملا مفيدا ولانه لا بأس به ولعله فهمه من الحديث السابق ولكن قد علمت مما قدمنا عن السعدية انه ليس المراد نفضه من التراب بل لازالة صورة الالية لا لالتصاق الثوب بها (قوله ووفق بينهما) أي بين القول بانه لا بأس بالمسح وبين القول بكراهته وفيه بحث لان حمل المسح على مالم تدع اليه حاجة يجعله من العبث في الصلاة الذي هو مكروه تحريما كما سيأتي فحمل الكراهة على التنزيهية مخالف لذلك وحمل فعله صلى الله تعالى عليه وسلم على انه بيان للجواز مبني على ماقاله والا فدعوى الجواز في المكروه تحريما ممنوعة قلت وينبغي التوفيق بحمل القول الاول على ما اذا دعت الى مسحه حاجة ويكون تركه حينئذ أولى على نحو ما يأتي في قلب الحصى وحمل الثاني على ما اذا لم تدع اليه حاجة فليتامل

اتخاذها في هذا المحال وان لم يكره الترك لمقصود آخر وهو كف بصره عما وراءها وجمع خاطره بربط الخيال بها اهـ وقيدوا بقولهم ولم يواجه الطريق لان الصلاة في الطريق أي في طريق العامة مكروهة وعلله في المحيط بما يفيد انها كراهة تحريم بقوله لان فيه منع الناس عن المرور والطريق حق الناس أعد للمرور فيه فلا يجوز شغله بما ليس له حق الشغل واذا ابتلى بين الصلاة في الطريق وبين أرض غيره فان كانت مزروعة فلا فضل ان يصلي في الطريق لان له حقا في الطريق ولا حق له في الارض وان لم تكن مزروعة وان كانت لمسلم يصلي فيها لان الظاهر انه يرضى به لانه اذا بلغه يسر بذلك لانه أحرز أجرا من غير اكتساب منه وفي الطريق لا اذن لان الطريق حق المسلم والكافر وان كانت لكافر يصلي على الطريق لانه لا يرضى به اهـ (قوله وكره عبثه بثوبه وبدنه) شروع في بيان المكروهات بعد بيان المفسدات لان كلا منهما من العوارض الا انه قدم المفسد لقوته والمكروه في هذا الباب نوعان أحدهما ما كره تحريما وهو المحمل عند اطلاقهم الكراهة كما ذكره في فتح القدير من كتاب الزكاة وذكر انه في رتبة الواجب لا يثبت الا بما يثبت به الواجب يعني بالنهي الظني الثبوت وان الواجب يثبت بالامر الظني الثبوت ثانيهما المكروه تنزيها ومرجعه الى ما تركه أولى وكثيرا ما يطلقونه كما ذكره العلامة الحلبي في مسئلة مسح العرق فحينئذ اذا ذكروا مكروها فلا بد من النظر في دليله فان كان نهيا ظنيا يحكم بكراهة التحريم الا لصارف للنهي عن التحريم الى الندب وان لم يكن الدليل نهيا بل كان مفيدا للترك الغير الجازم فهي تنزيهية واختلف في تفسير العبث فذكر الكردري انه فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه ما لا غرض فيه أصلا والمذكور في شرح الهداية وغيرها ان العبث الفعل لغرض غير صحيح حتى قال في النهاية وحاصله ان كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به أصله ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم عرق في صلاة فسلت العرق عن جبينه أي مسحه لانه كان يؤذيه فكان مفيدا وفي زمن الصيف كان اذا قام من السجود نفض ثوبه يمنة أو يسرة لانه كان مفيدا كيلا يبقى صورة فاما ما ليس بمفيد فهو العبث اهـ وتعقبه العلامة الحلبي بانه اذا كان يكره رفع الثوب كيلا يتترب وانه قد وقع الخلاف في انه يكره مسح التراب عن جبهته في الصلاة وانه قد وقع الندب الى تتريب الوجه في السجود فضلا عن الثوب فيكون نفض الثوب من التراب عملا مفيدا وانه لا بأس به مطلقا فيه نظر ظاهر واما انه لا بأس بسلت العرق في الصلاة فهو قول بعض المشايخ واختاره في الخانية وغيرها وفي منية المصلي ويكره ان يمسح عرقه أو التراب عن جبهته في اثناء الصلاة أو في التشهد قبل السلام ووفق بينهما بان المراد بالعرق الممسوح عرق لم تدعه حاجة الى مسحه وبالكراهة الكراهة التنزيهية فحينئذ لا

المنافاة بينهما و بين قولهم لا بأس لان تركه أولى و يحمل فعله صلى الله عليه وسلم ان ثبت على أن به حاجة الى مسحه أو بيانا للجواز اه وفى الخانية ولا بأس بان يمسح جبهته من التراب أو الحشيش بعد الفراغ من الصلاة وقبله اذا كان يضره ذلك و يشغله عن الصلاة واذا كان لا يضره ذلك يكره فى وسط الصلاة ولا يكره قبل التشهد والسلام اه وصححه فى المحيط وهو مع ما قدمناه من تعريف العبث يدل على ان الحك بيده فى بدنه انما يكون عبثا اذا كان لغير حاجة اما اذا أكله شئ فى بدنه ضره وأشغله فلا بأس بحكه ولا يكون من العبث ثم ذكر الشارحون انهم انما قدموه وامثلة العبث لانها كلية وغيرها نوعية من تقليب الحصا والفرقعة والتخصر من أنواع العبث والكلى مقدم على النوعى وتعقبه فى العناية بان العبث بالثوب لا يشمل ما بعده من تقليب الحصا وغيره بل انما قدموه لانه أكثر وقوعا اه وقد يقال ان الشامل للتقليب وغيره العبث بالبدن ولا يتم ما قاله الا لو اقتصروا على العبث بالثوب ثم ان كراهة العبث تحريمية لما أخرجه القضاعى فى مسند الشهاب مرسلا عن يحيى بن أبى كثير عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله كره لكم ثلاثا العبث فى الصلاة والرفث فى الصيام والضحك فى المقابر وعلله فى الهداية بان العبث خارج الصلاة حرام فما ظنك فى الصلاة اه وأراد به كراهة التحريم وأورد عليه فى غاية البيان بانه اذا كان حراما ينبغى ان يكون مفسدا كالقهقهة وأجاب بان فساد القهقهة لا باعتبار حرمتها بل باعتبار انها تنقض الطهارة وهى شرط ولهذا لا يفسدها النظر الى الاجنبية وان كان حراما الا اذا كثر العبث فحينئذ يفسدها لكونه عملا كثيرا وفى الغاية للسروجى قوله ولان العبث خارج الصلاة حرام فيه نظر لان العبث خارجها بثوبه أو بدنه خلاف الاولى ولا يحرم والحديث قيد بكونه فى الصلاة اه (قوله وقلب الحصا الا للسجود مرة) أى كره قلبه لغير ضرورة لما أخرج فى الكتب الستة عن معيقيب انه صلى الله عليه وسلم قال لا تمسح الحصا وأنت تصلى فان كنت لا بد فاعلا فواحدة وعن أبى ذر انه قال سألت خليلى عن كل شئ حتى سألته عن تسوية الحصا فى الصلاة فقال يا أبا ذر مرة أو ذر ولانه نوع عبث اما اذا كان لا يمكنه السجود عليه فيسويه مرة لان فيه اصلاح صلاته كذا فى الهداية يعنى فيه تحصيل السجود على الوجه المطلوب شرعا وهو يفيد ان تسويته مرة لهذا الغرض أولى من تركها وصرح فى البدائع بان التسوية مرة رخصة وان الترك أولى لانه أقرب الى الخشوع وفى النهاية والخلاصة ان الترك أحب الى مستدلا فى النهاية بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الروايات وان تركتها فهو خير لك من مائة ناقة سوداء الحدقة تكون لك اه فالحاصل ان التسوية لغرض صحيح مرة هل هى رخصة أو عزيمة وقد تعارض فيها جهتان فبالنظر الى أن التسوية مقتضية للسجود على الوجه المسنون كانت التسوية عزيمة وبالنظر الى أن تركها أقرب الى الخشوع كان تركها عزيمة والظاهر من الاحاديث الثانى ويرجحه ان الحكم اذا تردد بين سنة وبدعة كان ترك البدعة راجحا على فعل السنة مع انه قد كان يمكنه التسوية قبل الشروع فى الصلاة وتقييد المصنف بالمرة هو ظاهر الرواية والزيادة عليها مكروهة وقيل يسويها مرتين ذكره فى منية المصلى (قوله وفرقعة الاصابع) وهو غمزها أو مدها حتى تصوت ونقل فى الدراية الاجماع على كراهتها فيها ومن السنة ما رواه ابن ماجه مرفوعا لا تفرقع أصابعك وأنت تصلى لكنه معلول بالحارث وروى أحمد عن سهل بن معاذ رفعه الضاحك فى الصلاة والملتفت والمفرقع أصابعه بمنزلة واحدة ولعل المراد التساوى فى المعصية والا فالضحك مبطل لها و ينبغى ان تكون كراهة الفرقعة

وقلب الحصا الا للسجود مرة وفرقعة الاصابع

(قوله بعد الفراغ من الصلاة) لان فيه ازالة الاذى عن نفسه فلا بأس به بل يستحب كما فى الذخيرة وانما كره اذا كان فى وسط الصلاة وكان لا يضره لانه لا يفيد لانه يسجد بعده بخلاف المسئلة الاخيرة (قوله يعنى فيه) أى يعنى صاحب الهداية بقوله لان فيه اصلاح صلاته ان فيه أى فى ذلك الفعل تحصيل السجود التام وهو المراد من قوله لا يمكنه السجود عليه لانه لو كان المراد نفى أصل الامكان لكانت التسوية واجبة ولو باكثر من مرة (قوله بين سنة وبدعة) قيد بالسنة لان ما تردد بين واجب وبدعة يأتى به احتياطا كما سيذكره عند قوله وقنت فى ثالثته قبل الركوع

تحريمية للنهي الوارد في ذلك ولانها من افراد العبث بخلاف الفرقعة خارج الصلاة لغير حاجة ولو لاراحة المفاصل فانها تنزيهية على القول بالكراهة كما في المجتبى انه كرهها كثير من الناس لانها من الشيطان بالحديث اهـ لكن لما لم يكن فيها خارجها نهي لم تكن تحريمية كما أسلفناه قريبا والحق في المجتبى المنتظر للصلاة والماشي اليها بمن في الصلاة في كراهتها وروى في ذلك حديثا انه نهى ان يفرقع الرجل أصابعه وهو جالس في المسجد ينتظر الصلاة وفي رواية وهو يمشي اليها وأشار المصنف الى كراهة تشبيك الاصابع وهو ان يدخل احدى أصابع يديه بين أصابع الاخرى في الصلاة كما صرح به في المحيط وغيره لما روى أحمد وأبو داود وغيرهما مرفوعا اذا توضأ أحدكم فأحسن وضوءه ثم خرج عامدا الى المسجد فلا يشبك بين يديه فانه في الصلاة ونقل في الدراية اجماع العلماء على كراهته فيها ثم يظهر أيضا انها تحريمية للنهي المذكور وظاهره الكراهة أيضا حالة السعي الى الصلاة فاذا كان منتظرا لها بالاولى وذكر العلامة الحلبي أنه لم يقف على حكمه خارج الصلاة لمشايخنا والظاهر انه في غير هذين الموضعين لا للعبث ليس بمكروه ولو لاراحة الاصابع وان كان على سبيل العبث يكره تنزيها اهـ وقد قدمنا عن الهداية ان العبث خارج الصلاة حرام وحملناه على كراهة التحريم فينبغي أن يكون العبث خارجها لغير حاجة كذلك (قوله والتخصر) وهو وضع اليد على الخاصرة وهي ما فوق الطفطفة والشراسيف كذا في المغرب لنهيه صلى الله عليه وسلم عنه كما في سنن أبي داود وهذا التفسير هو الصحيح وبه قال الجمهور من أهل اللغة والفقه والحديث ورد مفسرا هكذا عن ابن عمر كما في السنن وحكمته انه في الصلاة راحة أهل النار كما رواه ابن حبان في صحيحه قال ابن حبان يعني فعل اليهود والنصارى في صلاتهم وهم أهل النار لان لهم راحة في النار أو انه فعل المتكبرين ولا يليق بالصلاة أو انه فعل الشيطان حتى قيل ان ابليس اهبط من الجنة لذلك فلهذا قال في المبسوط والمجتبى ويكره التخصر خارج الصلاة أيضا والذي يظهر انها تحريمية فيها للنهي المذكور وقد فسر التخصر بغير هذا أيضا منها ان يتوكأ في الصلاة على عصا ومنها ان يختصر السورة فيقرأ من أولها آية أو آيتين ومنها ان يختصرها فيقرأ آخرها ومنها ان يحذف آية السجدة ومنها ان يختصر صلاته فلا يتم حدودها ولا شك في كراهة الاتكاء في الفرض لغير ضرورة كما صرحوا به لا في النفل على الاصح كما في المجتبى واما الاختصار في القراءة فان أخل بواجب بان نقص عن ثلاث آيات مع الفاتحة كان مكروها كراهة تحريم لترك بعض الواجب والا فلا وقد صرح أصحاب الفتاوى بان الصحيح انه لا تكره القراءة من آخر السورة وقد صرحوا بكراهة قراءة السورة وترك آية السجدة في بابها واما اختصار الصلاة بحيث لا يتم حدودها فان لزم منه ترك واجب كره تحريما وان أخل بسنة كره تنزيها هذا ما تقتضيه القواعد والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والالتفات) لما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الالتفات في الصلاة فقال هو اختلاس يختلسه الشيطان من صلاة العبد وروى الترمذي وصححه عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم اياك والالتفات في الصلاة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لابد ففي التطوع لا في الفريضة ثم المذكور في عامة الكتب ان الالتفات المكروه هو تحويل وجهه عن القبلة وممن صرح به صاحب البدائع والنهاية والغاية والتبيين وفتح القدير والمجتبى والكافي وشرح المجمع وقيده في الغاية بان يكون لغير عذر اما تحويل الوجه لعذر فغير مكروه وينبغي أن تكون تحريمية كما هو ظاهر الاحاديث قالوا وانما كره لغير عذر لانه انحراف عن القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عنها

والتخصر والالتفات

(قوله ولولا راحة المفاصل) المتبادر انه تعميم للحاجة وأصرح مما هنا ما في شرح المقدسي حيث قال الا لغرض كاراحة المفاصل ويقرب منه ما يأتي قريبا عن الحلبي (قوله وقد قدمنا عن الهداية الخ) قال في النهر وأنت قد علمت ان ما في الهداية غير مسلم اهـ أي بما مر عن غاية السروجي (قوله وهي ما فوق الطفطفة والشراسيف) الطفطفة أطراف الخاصرة والشراسيف أطراف الضلع الذي يشرف على البطن نهاية عن المغرب

بجميع بدنه فسدت وان انحرف ببعض بدنه كره كالعمل القليل فانه مكروه ولان كثيره مفسد ويدل لعدم فسادها بهذا الالتفات قوله في الحديث يختلسها الشيطان من صلاة العبد وانه سماها صلاة معه وانما لم يكره للعذر لحديث مسلم عن جابر اشتكى رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد فالتفت الينا فرآنا قياما فأشار الينا فقعدنا وقد صرحوا بان التفات البصر يمنة ويسرة من غير تحويل الوجه أصلا غير مكروه مطلقا والاولى تركه لغير حاجة والظاهر ان فعله عليه السلام اياه كان لحاجة تفقد أحوال المقتدين به مع ما فيه من بيان الجواز والا فهو كان ينظر من خلفه كما ينظر امامه كما في الصحيحين وقد خالف صاحب الخلاصة عامة الكتب في الالتفات المكروه فجعله مفسدا وعبارته ولو حول المصلي وجهه عن القبلة من غير عذر فسدت وكذا في الخانية وجعل فيها الالتفات المكروه ان يحول بعض وجهه عن القبلة والاشبه ما في عامة الكتب من ان الالتفات المكروه أعم من تحويل جميع الوجه أو بعضه وذكر في منية المصلي ان كراهة الالتفات بالوجه فيما اذا استقبل من ساعته يعني فلو لم يستقبل من ساعته فسدت وكانه جمع بين ما في الفتاوى وبين ما في عامة الكتب بحمل ما في الفتاوى على ما اذا لم يستقبل من ساعته وحمل ما في العامة على ما اذا استقبل من ساعته وكانه ناظر الى انه اذا لم يستقبل من ساعته صار عملا كثيرا فافسدها واذا استقبل من ساعته كان عملا قليلا فكره وهو بعيد وان الاستدامة على هذا القليل لا يجعله كثيرا وانما كثيره تحويل صدره وقد صرحوا بالفساد عند تحويل الصدر ولا بد من تقييده بعدم العذر كما في منية المصلي لتصريحهم كما سبق بانه لو ظن انه أحدث فاستدبر القبلة ثم علم انه لم يحدث قبل الخروج من المسجد لا تبطل ومقتضى القواعد المذهبية اشتراط ان يؤدي ركنا وهو مستدبر لما صرحوا به من ان انكشاف العورة انما يفسدها اذا لم يستتر من ساعته حتى أدى ركنا اما اذا سترها قبل اداء الركن فلا فكذا الاستقبال القبلة بجامع الشرطية والمكث قدر اداء الركن فيه خلاف بين أبي يوسف ومحمد فابو يوسف لا يجعله كاداء الركن ومحمد جعله كما عرف وذكر الشارح انه يكره رفع بصره الى السماء لقوله عليه السلام ما بال أقوام يرفعون أبصارهم الى السماء في الصلاة لينتهن أو لتخطفن أبصارهم وفي التجنيس ويكره ان يحول أصابع يديه ورجليه عن القبلة لانه مأمور بتوجيهها قال عليه السلام فليوجه من أعضائه الى القبلة ما استطاع (قوله والاقعاء) لنهيه صلى الله عليه وسلم عن عقبة الشيطان كما في الصحيحين وهو الاقعاء ولما في مسند أحمد عن أبي هريرة نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاثة عن نقرة كنقرة الديك واقعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب شبه من يسرع في الركوع والسجود ويخفف فيهما بالديك الذي يلتقط الحبة كما في النهاية وهي كراهة تحريم للنهي المذكور كما اسلفناه من الاصل ثم اختلفوا في الاقعاء المذكور في الحديث فصحح صاحب الهداية وعامتهم انه ان يضع اليتيه على الارض وينصب ركبتيه نصبا كما هو قول الطحاوي وزاد كثير ويضع يديه على الارض وزاد بعضهم ان يضم ركبتيه الى صدره لان اقعاء الكلب يكون بهذه الصفة الا ان اقعاء الكلب يكون في نصب اليدين واقعاء الآدمي في نصب الركبتين الى صدره وذهب الكرخي الى انه ان ينصب قدميه ويقعد على عقبيه واضعا يديه على الارض وهو عقب الشيطان

(قوله والاولى تركه لغير حاجة) أي فيكون مكروها تنزيها كما هو مرجع خلاف الاولى كما مر وبه صرح في النهر وفي الزيلعي وشرح الملتقى للباقاني انه مباح لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يلاحظ أصحابه في صلاته بموق عينيه ولعل المراد عند عدم الحاجة فلا ينافي ما هنا (قوله وكانه جمع الخ) قال في النهر فيه بحث اهـ وفي شرح نظم الكنز للعلامة المقدسي لكن ظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم ان مراد الخلاصة بتحويل الوجه المفسد تحويل جميعه عن القبلة وذلك يلزم منه تحويل الصدر لان الوجه ليس بمستو بل فيه

والاقعاء

استدارة فاذا حول عن القبلة بان أزيل بعضه عن مسامتتها كالجانب الايمن منه بقي الجانب الايسر منه مسامتا فلا تفسد فاذا حول الجميع كان الصدر أيضا محولا فتفسد الصلاة ولهذا قالوا في باب استقبال القبلة لا تفسد الا بتحوله من المشارق الى المغارب فليتأمل اهـ قلت ويشعر بذلك جعل الخانية الالتفات المكروه أن يحول بعض وجهه ولعل هذا مراد النهر بالبحث فيما قاله المؤلف (قوله ومقتضى القواعد المذهبية الخ) كانه لم يره منقولا صريحا وقد رأيت في حاوي القدسي ما ظاهره ذلك حيث قال في مفسدات الصلاة وكذا استدبار القبلة وانكشاف العورة مقدار أداء ركن من غير عذر (قوله وهو عقب الشيطان الخ) أي الاقعاء على التفسير الثاني الذي قاله الكرخي هو المراد بعقب الشيطان المنهي عنه في الحديث الآخر وهذا موافق لما سياتي عن المغرب

لكن نقل العلامة قاسم فى فتاواه عن لسان العرب والنهاية لابن الاثير ان عقبة الشيطان أن يجلس على قدميه بين السجدتين اه مع ان الاقعاء مكروه فى التشهدين أيضا قال العلامة قاسم من غير خلاف نعلمه بين أصحاب المذاهب نص على كراهته من علمائنا الكرخى فى المختصر اه فليتامل (قوله والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا الخ) تؤيده ماقاله العلامة قاسم فى فتاواه وأما نصب القدمين والجلوس على العقبين فمكروه فى جميع الجلسات من غير خلاف نعرفه الاما ذكره الشيخ محي الدين النووى عن الشافعى فى قول له انه يستحب الجلوس بين السجدتين بهذه الصفة قال محمد رحمه الله فى موطائه لا ينبغى أن يجلس على عقبيه بين السجدتين ولكنه يجلس بينهما كجلوسه فى صلاته وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وذكره الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد رحمهم الله (قوله اما بحمله على حالة العذر) ينافيه قوله بل هى سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وكذا قال العلامة المقدسى وحمله على حالة العذر بعيد اذ قوله هو سنة نبيك صلى الله تعالى عليه وسلم فليتامل اه (قوله أو بحمله على كونه خارج الصلاة) جزم به الشيخ ابراهيم الحلبى فى شرحه على المنية حيث قال بعد نقله كلام الفتح وهو محمول على خارج الصلاة وان ماذكر من الحديثين ليس فيه مايدل على ان المراد القعود فى الصلاة والا فوضع الاليتين على العقبين فى الصلاة مكروه أيضا لمخالفة الجلوس المسنون وهو افتراش الرجل اليسرى ولكن يفهم حينئذ ان الاقعاء بنصب الركبتين مكروه خارج الصلاة أيضا ولا بعد فيه لانه جلوس الجفاة ٢٤

الذى نهى عنه فى الحديث والكل مكروه ولان فيه ترك الجلسة المسنونة كذا فى البدائع وغاية البيان والمجتبى زاد فى فتح القدير ان قوله الصحيح أى كون هذا هو المراد فى الحديث لأن ماقاله الكرخى غير مكروه بل يكره ذلك أيضا اه والعقبة بضم العين وسكون القاف والعقب بفتح العين وكسر القاف بمعنى الاقعاء كذا فى المغرب وفى فتح القدير واما مارواه مسلم عن طاوس قلت لابن عباس فى الاقعاء على القدمين فقال هى السنة فقلت انا نراه جفاء بالرجل فقال بل هى سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وماروى البيهقى عن ابن عمر وابن الزبير انهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه ان الاقعاء على ضربين أحدهما مستحب ان يضع أليتيه على عقبيه وركبتاه فى الارض وهو المروى عن العبادلة والمنهى ان يضع أليتيه ويديه على الارض وينصب ساقيه اه وهو مخالف لماذكره هو وغيره ان الاقعاء بنوعيه مكروه والحق ان هذا الجواب ليس لائمتنا وانما هو جواب البيهقى والنووى وغيرهما بناء على انه مستحب عند الشافعى لانك قد علمت كراهته عندنا بنوعيه ويمكن الجواب عنه اما بحمله على حالة العذر ان ثبت فى بعض رواياته انه كان فى الصلاة أو بحمله على كونه خارج الصلاة ان لم يثبت أولان المانع والمبيح اذا تعارضا ولم يعلم التاريخ كان الترجيح للمانع وقد فسر صاحب المغرب عقب الشيطان بالاقعاء عند الكرخى فكان مانعا وينبغى ان تكون كراهته تنزيهية بخلاف النوع المتفق على كراهته (قوله وافتراش ذراعيه) لما فى صحيح مسلم عن عائشة رضى الله عنها

بخلاف الاحتباء اذ ليس فيه كراهة خارج الصلاة والفرق بين الاحتباء والاقعاء ان الاحتباء يكون بشد الركبتين الى الظهر عند نصبهما

وافتراش ذراعيه

بيسد به أو بثوب أو غيره وهو أكثر جلوس أعراب العرب اه (قوله فكان مانعا) أى فيترجح على مارواه مسلم والبيهقى مما يفيد اباحته ولكن لايخفى عليك ان كون المراد من الاقعاء هو الاقعاء على ماذهب اليه الكرخى مخالفا لما مر من ان الصحيح ان المراد به الاقعاء بالمعنى الاول فلم يكن المراد من الاقعاء فى حديث أبى هريرة هو المراد من حديث عقب الشيطان فلا تعارض حينئذ فلا ترجيح قلت ولو أسقط قوله وقد فسر صاحب المغرب الخ لاستقام الجواب من غير ايهام لان المراد بالمبيح مامر عن مسلم والبيهقى وبالمانع حديث النهى عن عقب الشيطان فيكون مرجحا على المبيح من غير توقف على ان يكون المراد من عقب الشيطان هو الاقعاء عند الكرخى فتدبر (قوله وينبغى الخ) قال فى النهر وانما كانت تنزيهية على الثانى بناء على ان هذا الفعل ليس باقعاء وانما الكراهة لترك الجلسة المسنونة كما علل به فى البدائع ولو فسر الاقعاء بقول الكرخى تعاكست الاحكام اه قلت لايخفى عليك مافى هذا الكلام لان كلا من الفعلين يسمى اقعاء وانما الكلام فى المراد فى الحديث منهما كما مر فكان الصواب أن يقال انما كانت تنزيهية على الثانى بناء على ان هذا الفعل ليس بمراد فى الحديث أى فلا يكون داخلا تحت النهى وانما كره لترك الجلسة المسنونة فتكون تنزيهية بخلاف النوع الاول فهى فيه تحريمية لوجود النهى وترك الجلسة المسنونة ولو أريد بالاقعاء فى الحديث الاقعاء عند الكرخى كان هو المكروه تحريما لوجود الامرين السابقين وكان الاول مكروها تنزيها لعدم النهى وبعد هذا فيه بحث أيضا لان عقب الشيطان هو الاقعاء على تفسير الكرخى كما ذكره المؤلف عن المغرب فقد وجد فى الاقعاء على هذا التفسير كل من الامرين أيضا

وردالسلام بيده والتربع بلا عذر وعقص شعره وكف ثوبه

لان عقبة الشيطان منهي عنها أيضا كامر فيكون الاقعاء على تفسير الكرخي مكروها تحريما سواء كان هو المراد من حديث أبي هريرة أولا الا أن يوجد صارف للنهي عن التحريم الى الندب

عنها وكان يعني النبي صلى الله عليه وسلم ينهى ان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وافتراشهما القاؤهما على الارض كما في المغرب قيل وانما نهي عن ذلك لانها صفة الكسلان والتهاون بحاله مع ما فيه من التشبه بالسباع والكلاب والظاهر انها تحريمية للنهي المذكور من غير صارف (قوله ورد السلام بيده) أي بالاشارة وقد قدمناه في بيان المفسدات فراجعه (قوله والتربع بلا عذر) لان فيه ترك سنة القعود في الصلاة كذا علل به في الهداية وغيرها وما قيل في وجه الكراهة انه جلوس الجبابرة ليس بصحيح لانه عليه السلام كان جل قعوده في غير الصلاة مع أصحابه التربع وكذا عمر رضي الله عنه كذا ذكره المصنف وغيره وتعليلهم بان فيه ترك السنة يفيد انه مكروه تنزيها اذ ليس فيه نهي خاص ليكون فيه تحريميا وقيد بكونه بلا عذر لانه ليس بمكروه مع العذر لان الواجب يترك مع العذر والسنة أولى وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن عبد الله انه كان يرى عبد الله بن عمر يتربع في الصلاة اذا جلس ففعلته وأنا يومئذ حديث السن فنهاني عبد الله بن عمر وقال انما سنة الصلاة ان تنصب رجلك اليمنى وتثني اليسرى فقلت انك تفعل ذلك فقال ان رجلي لا تحملاني وعليه يحمل ما في صحيح ابن حبان عن عائشة رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يصلي متربعا أو تعليما للجواز ثم الجلوس متربعا معروف وانما سمي بالتربع لان صاحب هذه الجلسة قد ربع نفسه كما يربع الشئ اذا جعل أربعا والاربع هنا الساقان والفخذان ربعها بمعنى أدخل بعضها تحت بعض (قوله وعقص شعره) أي عقص شعر الرأس فيها يعني ان يفعل ذلك قبل الدخول فيها ثم يدخل كذلك لما روى أصحاب الكتب الستة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال أمرت ان أسجد على سبعة وان لا أكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص كفه وما رواه مسلم عن كريب ان ابن عباس رأى عبد الله بن الحرث يصلي ورأسه معقوص من ورائه فجعل يحله فلما انصرف قال مالك ولرأسي قال اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انما مثل هذا مثل الذي يصلي وهو مكتوف ولهذا قال العلماء حكمة النهي عنه ان الشعر يسجد معه والظاهر ان الكراهة تحريمية للنهي المذكور بلا صارف ولا فرق فيه بين ان يتعمده للصلاة أولا وهو في اللغة جمع الشعر على الرأس وقيل ليه وادخال اطرافه في أصوله كذا في المغرب واختلف الفقهاء فيه على أقوال فقيل ان يجمعه وسط رأسه ثم يشده وقيل ان يلف ذوائبه حول رأسه كما يفعله النساء وقيل أن يجمعه من قبل القفا ويمسكه بخيط أو خرقة وكل ذلك مكروه كذا في غاية البيان وفي الظهيرية ويكره الاعتجار وهو لف العمامة حول رأسه وابداء الهامة كما يفعله الشطار اه وفي المحيط يكره الاعتجار لانه عليه السلام نهى عنه وهو ان يكور عمامته ويترك وسط رأسه مكشوفا كهيئة الاشرار وقيل ان يتنقب بعمامته فيغطي أنفه كمعجر النساء اما لاجل الحر أو البرد أو للتكبر وهو مكروه لقول ابن عباس لا يغطي الرجل أنفه وهو يصلي اه وفي المغرب وتفسير من قال هو أن يلف العمامة على رأسه ويبدي الهامة أقرب لانه ماخوذ من معجر المرأة وهو ثوب كالعصابة تلفه المرأة على استدارة رأسها اه والمعجر على وزن منبر وعلل كراهة الاعتجار الامام الولوالجي بانه تشبه باهل الكتاب قال وهو مكروه خارج الصلاة ففيها أولى (قوله وكف ثوبه) للحديث السابق سواء كان من بين يديه أو من خلفه عند الانحطاط للسجود والكف هو الضم والجمع ولان فيه ترك سنة اليد وذكر في المغرب عن بعضهم ان الائتزار فوق القميص من الكف اه فعلى هذا يكره ان يصلي مشدود الوسط فوق القميص ونحوه أيضا وقد صرح به في العتابية معللا بانه صنيع أهل

الكتاب لكن في الخلاصة انه لا يكره كذا في شرح منية المصلي و يدخل أيضا في كف الثوب تشمير كمه كما في فتح القدير وظاهره الاطلاق وفي الخلاصة ومنية المصلي قيد الكراهة بان يكون رافعا كميه الى المرفقين وظاهره انه لا يكره اذا كان برفعهما الى مادونهما والظاهر الاطلاق لصدق كف الثوب على الكل وذكر في المجتبى في كراهة تشمير الكمين قولين وذكر في القنية ان القول بامساك الكمين أحوط ولا يخفى ما فيه وفي مذهب مالك تفصيل قد كنت رأيته لائمتنا في بعض الفتاوى ولم يحضرني تعيينها الآن وهو انه يكره ان كان للصلاة لا اذا كان لاجل شغل ثم حضرته الصلاة فصلى وهو على تلك الهيئة ومن كف الثوب رفعه كيلا يتترب كما في منية المصلي وقيل لا بأس بصونه عن التراب كذا في المجتبى (قوله وسدله) لنهيه عليه السلام عنه كما أخرجه أبو داود والحاكم وصححه يقال سدل الثوب سدلا من باب طلب اذا أرسله من غير ان يضم جانبه وقيل هو ان يلقيه على رأسه و يرخيه على منكبيه وأسدل خطأ كذا في المغرب وذكر في البدائع ان الكرخي فسره بان يجعل ثوبه على رأسه أو على كتفيه و يرسل اطرافه من جوانبه اذا لم يكن عليه سراويل وعن أبي حنيفة انه يكره السدل على القميص وعلى الازار وقال لانه صنيع أهل الكتاب وان كان السدل بدون السراويل فكراهته لاحتمال كشف العورة عند الركوع وان كان مع الازار فكراهته لاجل التشبه باهل الكتاب فهو مكروه مطلقا سواء كان للخيلاء أولغيره للنهي من غير فصل اه وفي فتح القدير ان السدل يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي لمن على عنقه منديل ان يضعه عند الصلاة و يصدق أيضا على لبس القباء من غير ادخال اليدين في كميه وقد صرح بالكراهة فيه اه وكذا صرح في النهاية بادخال القباء المذكور في السدل وعزاه الى مبسوط شيخ الاسلام والخلاصة لكن الذي في خلاصة الفتاوى المصلي اذا كان لابسا شقة أو فرجية ولم يدخل يديه اختلف المتأخرون في الكراهة والمختار انه لا يكره اه وظاهر ما في فتح القدير ان الشد الذي يعتاد وضعه على الكتفين اذا أرسل طرفا على صدره وطرفا على ظهره لا يخرج عن الكراهة فانه عين الوضع وظاهر كلامهم يقتضي انه لا فرق بين أن يكون الثوب محفوظا من الوقوع أولا فعلى هذا يكره في الطيلسان الذي يجعل على الرأس وقد صرح به في شرح الوقاية وصرح العلامة الحلبي بان محل كراهة السدل عند عدم العذر واما عند العذر فلا كراهة وانه ان كان للتكبر فهو مكروه مطلقا واختلف المشايخ في كراهة السدل خارج الصلاة كما في الدراية وصحح في القنية من باب الكراهية انه لا يكره ومن المكروه اشتمال الصماء لما رواه أبو داود عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان لاحدكم ثوبان فليصل فيهما فان لم يكن الا ثوب فليتزر به ولا يشتمل اشتمال اليهود اه واشتمال اليهود هو الصماء وهو ادارة الثوب على الجسد من غير اخراج اليد سمي بها لعدم منفذ يخرج يده منها كالصخرة الصماء وفسرها في المحيط بان يجمع طرفي ثوبه و يخرجهما تحت احدى يديه على أحد كتفيه اه وقيده في البدائع بان لا يكون عليه سراويل وانما كره لانه لا يؤمن انكشاف العورة ومحمد رحمه الله فصل بين الاضطباع ولبسة الصماء فقال انما تكره الصماء اذا لم يكن عليه ازار فان كان عليه ازار فهو اضطباع لانه يدخل طرفي ثوبه تحت احدى ضبعيه وهو مكروه لانه لبس أهل الكبر اه وفي الخلاصة وغيرها لا بأس ان يصلي الرجل في ثوب واحد متوشحا به جميع بدنه و يؤم كذلك

والمستحب

في الشرنبلالية تأمل (قوله وفي مذهب مالك تفصيل الخ) قال في النهر المذكور في القنية انه لو شمر كميه لعمل كان يعمله قبل الصلاة اختلفوا في الكراهة وهو ظاهر في الكراهة فيما لو شمر لها اه وعبارة القنية واختلف فيمن صلى وقد شمر كميه لعمل كان يعمله قبل الصلاة أو هيئته ذلك وفيها أيضا عن نجم الائمة وكان يرسل كميه في الصلاة و يقول لان في امساكهما كف الثوب وانه مكروه ثم رمز الى مجد الائمة وغيره انهم كانوا يمسكون ذلك قال رضي الله تعالى عنه وهو الاحوط اه (قوله والمختار انه لا يكره) قال الرملي ومثله في البزازية واختار قاضيخان وغيره انه يكره وهو الصحيح كذا ذكره الحلبي في شرح منية المصلي (قوله وصحح في القنية انه لا يكره) قال في النهر أي تحريما والا فقتضى مامر انه يكره تنزيها اه ومامر هو قوله لانه صنيع أهل الكتاب قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان الظاهر من كلامهم ان تخصيص أهل الكتاب بفعله معتبر فيه كونه في الصلاة فلا يظهر التشبه وكراهته خارجها فليتامل

والمستحب ان يصلى الرجل فى ثلاثة أثواب قميص وازار وعمامة اما لو صلى فى ثوب واحد متوشحا به جميع بدنه كازار الميت تجوز صلاته من غير كراهة وتفسيره ما يجعله القصار فى المقصرة وان صلى فى ازار واحد يجوز ويكره وكذا فى السراويل فقط لغير عذر وكذا مكشوف الرأس للتهاون والتكاسل لا للخشوع وفسر فى الذخيرة التوشيح ان يكون الثوب طويلا يتوشح به فيجعل بعضه على رأسه وبعضه على منكبيه وعلى كل موضع من بدنه وذكر فى شرح منية المصلى ان ستر المنكبين فى الصلاة مستحب يكره تركه تنزيها عند أصحابنا وفسره فى المغرب بان يدخله تحت يده اليمنى ويلقيه على منكبه الايسر كما يفعله المحرم اه وفسره ابن السكيت بان يأخذ طرف الثوب الذى ألقاه على منكبه الايمن من تحت يده اليسرى ويأخذ طرفه الذى ألقاه على الايسر من تحت يده اليمنى ثم يعقدهما على صدره وقد ثبت فى الصحيحين عن عمر بن أبى سلمة انه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فى ثوب واحد فى بيت أم سلمة قد ألقى طرفيه على عاتقه وفى لفظ مشتملا به واضعا طرفيه على عاتقيه وفى لفظ مخالفا بين طرفيه وفى حديث جابر متوشحا به والالفاظ كلها بمعنى واحد كما ذكره النووى فى شرح مسلم ومن المكروه التلثم وتغطية الانف والوجه فى الصلاة لانه يشبه فعل المجوس حال عبادتهم النيران كذا ذكره الشارح لكن التلثم هو تغطية الانف والوجه كما فى المحيط وفى الخلاصة ولو ستر قدميه فى السجدة يكره (قوله والتثاؤب) وهو التنفس الذى ينفتح منه الفم لدفع البخارات وهو ينشأ من امتلاء المعدة وثقل البدن لما فى الصحيحين عن أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال التثاؤب من الشيطان واذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع والادب ان يكظمه ما استطاع أى يرده ويحبسه لما رويناه وان لم يقدر فليضع يده أو كمه على فيه ووضع اليد ثابت فى صحيح مسلم ووضع الكم قياس عليه وصرح فى الخلاصة بانه ان أمكنه عند التثاؤب ان يأخذ شفتيه بسنه فلم يفعل وغطى فاه بيده أو بثوبه يكره كذا روى عن أبى حنيفة اه ووجهه ان تغطية الفم منهى عنها فى الصلاة لما رواه أبو داود وغيره وانما أبيحت للضرورة ولا ضرورة اذا أمكنه الدفع ثم اذا وضع يده على فيه يضع ظهر يده كذا فى مختارات النوازل قال العلامة الحلبى وهل يفعل ذلك بيده اليمنى أو اليسرى لم أقف عليه مسطورا لمشايخنا اه وهو عجيب مع كثرة مطالعته للمجتبى ونقله عنه وقد صرح بانه يغطى فاه بيمينه وقيل بيمينه فى القيام وفى غيره بيساره اه ومن المكروه التمطى لانه من التكاسل (قوله وتغميض عينيه) لما رواه ابن عدى عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا قام أحدكم فى الصلاة فلا يغمض عينيه الا أن فى سنده من ضعف والكراهة مروية عن مجاهد وقتادة وعلله فى البدائع بان السنة أن يرمى ببصره الى موضع سجوده وفى التغميض ترك هذه السنة ولان كل عضو وطرف ذو حظ من هذه العبادة فكذا العين اه وظاهر كلامهم انه لا يغمض فى السجود وقد قال جماعة من الصوفية نفعنا الله بهم يفتح عينيه فى السجود لانهما يسجدان وينبغى ان تكون الكراهة تنزيهية اذا كان لغير ضرورة ولا مصلحة اما لو خاف فوات خشوع بسبب رؤية ما يفرق الخاطر فلا يكره غمضهما بسبب ذلك بل ربما يكون أولى لانه حينئذ لكمال الخشوع (قوله وقيام الامام لا سجوده فى الطاق) أى المحراب لان قيامه فيه يشبه صنيع أهل الكتاب بخلاف سجوده فيه وقيامه خارجه هكذا علل به فى الهداية وهو أحد الطريقين لمشايخنا وأصله ان محمدا

قصد ذلك لانه فعل زائد لا فائدة فيه اما لو وقع بغير قصد فلا وجه للكراهة بل يكره تكلف الكشف لانه اشتغال بما لا فائدة فيه (قول المصنف والتثاؤب) بالهمز كما فى الصحاح وفى الدر المختار يكره ولو خارجها لكره مسكين لانه من الشيطان

والتثاؤب وتغميض عينيه وقيام الامام لا سجوده فى الطاق

والانبياء عليهم السلام محفوظون منه (فائدة) قال فى شرح تحفة الملوك المسمى بهدية الصعلوك قال الزاهدى الطريق فى دفع التثاؤب ان يخطر بباله ان الانبياء ما تثاءبوا قط قال القدورى جربناه مرارا فوجدناه كذلك اه (قوله لما فى الصحيحين) دليل للكراهة (قوله وهو عجيب الخ) أعجب منه قول النهر وأفاد فى البحر عن المجتبى انه يغطى فى القيام باليمنى وفى غيره باليسرى والذى رأيته فيه انه يغطى باليمنى وقيل ان كان فى القيام وان كان فى غيره فباليسرى

اللهم الا أن يكون فى نسخة البحر التى اطلع عليها اسقاط (قوله من ضعف) بفتح الميم وتشديد العين ضعف مبنيا للمجهول (قول المصنف وقيام الامام الخ) قال الرملى الذى يظهر من كلامهم انها كراهة تنزيه تأمل

(قوله وقد يقال الخ) ذكر نحوه الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية لكن جنح ابن أمير حاج الحلبي في شرحه على المنية الى تاييد ما في فتح القدير حيث قال قلت و يؤيده ما قدمناه عن قاضيخان ان التشبه باهل الكتاب لا يكره في كل شيء الخ وليس هذا من المذموم في شيء وكونه يشبه اختلاف المكانين وحقيقة الاختلاف تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة يعارض بما لو تقدم في بعض بقاع المسجد على القوم من غير أن يدخل المحراب ولا قائل بالكراهة

صرح بالكراهة في الجامع الصغير ولم يفصل واختلف المشايخ في سببها فقيل كونه يصير ممتازا عنهم في المكان لانه في معنى بيت آخر وذلك صنيع أهل الكتاب واقتصر عليه في الهداية واختاره الامام السرخسي وقال انه الاوجه وقيل اشتباه حاله على من على يمينه و يساره فعلى الطريقة الاولى يكره مطلقا وعلى الثانية لا يكره عند عدم الاشتباه وفي فتح القدير ولا يخفى ان امتياز الامام مقرر مطلوب في الشرع في حق المكان حتى كان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك لانه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب اذ قيامه في غير محاذاته مكروه وغايته اتفاق الملتين في بعض الاحكام ولا بدع فيه على ان أهل الكتاب انما يخصون الامام بالمكان المرتفع على ما قيل فلا شبه اه وقد يقال ان امتياز الامام المطلوب في الشرع حاصل بتقدمه من غير ان يقف في مكان آخر فتى أمكن تميزه من غير تشبه باهل الكتاب تعين فحينئذ وقوفه في المحراب تشبه باهل الكتاب لغير حاجة فيكره مطلقا ولهذا قال الولوالجي في فتاواه وصاحب التجنيس اذا ضاق المسجد بمن خلف الامام على القوم لا باس بان يقوم الامام في الطاق لانه تعذر الامر عليه وان لم يضق المسجد بمن خلف الامام لا ينبغي للامام ان يقوم في الطاق لانه يشبه تباين المكانين اه يعني وحقيقة اختلاف المكان تمنع الجواز فشبهة الاختلاف توجب الكراهة وهو وان كان المحراب من المسجد كما هي العادة المستمرة فصورته وهيئته اقتضت شبهة الاختلاف فالحاصل ان مقتضى ظاهر الرواية كراهة قيامه في المحراب مطلقا سواء اشتبه حال الامام أولا وسواء كان المحراب من المسجد أم لا وانما لم يكره سجوده في المحراب اذا كان قدماه خارجه لان العبرة للقدم في مكان الصلاة حتى تشترط طهارته رواية واحدة بخلاف مكان السجود اذ فيه روايتان وكذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدمين وان كان باقي بدنه خارجها والصيد اذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارج منه فهو صيد الحرم ففيه الجزاء (قوله وانفراد الامام على الدكان وعكسه) اما الاول فلحديث الحاكم مرفوعا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوم الامام فوق و يبقى الناس خلفه وعللوه بانه تشبه باهل الكتاب فانهم يتخذون لامامهم دكانا اطلقه فشمل ما اذا كان الدكان قدر قامة الرجل أو دون ذلك وهو ظاهر الرواية وصححه في البدائع لاطلاق النهي وقيده الطحاوي بقدر القامة ونفى الكراهة فيما دونه وقال قاضيخان في شرح الجامع الصغير انه مقدر بذراع اعتبارا بالسترة وعليه الاعتماد وفي غاية البيان وهو الصحيح وفي فتح القدير وهو المختار لكن قال الاوجه الاطلاق وهو ما يقع به الامتياز لان الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر على قدر الذراع اه فالحاصل ان التصحيح قد اختلف والاولى العمل بظاهر الرواية واطلاق الحديث واما عكسه وهو انفراد القوم على الدكان بان يكون الامام أسفل فهو مكروه أيضا في ظاهر الرواية و روى الطحاوي عن أصحابنا انه لا يكره لان الموجب للكراهة التشبه باهل الكتاب ولا تشبه هنا لان مكان امامهم لا يكون أسفل وجواب ظاهر الرواية أقرب الى الصواب لان كراهة كون المكان أرفع كان معلولا بعلتين التشبه باهل الكتاب و وجود بعض المفسد وهو اختلاف المكان وههنا وجدت احدى العلتين وهي وجود بعض المخالفة كذا في البدائع ومن المشايخ من علل الكراهة في الثانية بما في ذلك من شبه الازدراء بالامام ولعله أولى وعلى ما ذكره الطحاوي من عدم الكراهة مشى قاضيخان في فتاواه وعزاه الى النوادر وقال

وانفراد الامام على الدكان وعكسه

فيه فكذا هنا اه قلت يجاب عن المعارضة المذكورة بما أشار اليه المؤلف من ان المحراب وان كان من المسجد لكن صورته وهيئته تقتضي شبهة اختلاف المكان لانه ليس كبقية بقاع المسجد من حيث انه يصلي فيه بخصوصه كل أحد وانما جعل علامة لمكان وقوف الامام وان يكون سجوده فيه لاقيامه لانه لم يبن لان يقوم الامام في داخله ولا لان يصلي فيه الناس وانما هو علامة كما قلنا فاشبه خارج المسجد فصار بمنزلة مكان آخر بخلاف بقية بقاع المسجد تامل (قوله وعللوه) قال الرملي هذا التعليل يقتضي انها تنزيهية والحديث المتقدم وعليه يقتضي انها تحريمية الا أن يوجد صارف تامل

(قوله وذكر في شرح منية المصلي الخ) أقول في المعراج ما نصه وبقولنا قال الشافعي رحمه الله تعالى الا اذا أراد الامام تعليم القوم
افعال الصلاة أو أراد المأموم تبليغ القوم فحينئذ لا يكره عندنا اه (قوله لانه ٢٩ لو قام بعض القوم) الظاهر ان المراد

وعليه عامة المشايخ اه وهذا كله عند عدم العذر اما عند العذر كما في الجمعة والعيدين فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولم يكره ذلك لضيق المكان كذا في النهاية وذكر في شرح منية المصلي وهل يدخل في الحاجة في حق الامام ارادة تعليم المأمومين اعمال الصلاة وفي حق المأمومين ارادة تبليغ انتقالات الامام عند اتساع المكان وكثرة المصلين فعند الشافعي نعم قيل وهو رواية عن أبي حنيفة اه قيد بالانفراد لانه لو قام بعض القوم مع الامام قيل يكره والاصح انه لا يكره وبه جرت العادة في جوامع المسلمين في أغلب الامصار كذا في المحيط وذكر في البدائع ان من اعتبر معنى التشبه قال لا يكره وهو قياس رواية الطحاوي لزوال معنى التشبه لان أهل الكتاب لا يشاركون الامام في المكان ومن اعتبر وجود بعض المفسد قال يكره وهو قياس ظاهر الرواية لوجود بعض المخالفة في المكان اه وفيه نظر لا يخفى (قوله ولبس ثوب فيه تصاوير) لانه يشبه حامل الصنم فيكره وفي الخلاصة وتكره التصاوير على الثوب صلى فيه أو لم يصل اه وهذه الكراهة تحريمية وظاهر كلام النووي في شرح مسلم الاجماع على تحريم تصويره صورة الحيوان وانه قال قال أصحابنا وغيرهم من العلماء تصوير صور الحيوان حرام شديد التحريم وهو من الكبائر لانه متوعد عليه بهذا الوعيد الشديد المذكور في الاحاديث يعني مثل ما في الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون يقال لهم احيوا ما خلقتم ثم قال وسواء صنعه لما يمتهن أو لغيره فصنعته حرام على كل حال لان فيه مضاهاة لخلق الله تعالى وسواء كان في ثوب أو بساط أو درهم ودينار وفلس واناء وحائط وغيرها اه فينبغي ان يكون حراما لا مكروها ان ثبت الاجماع أو قطعية الدليل لتواتره قيد بالثوب لانها لو كانت في يده وهو يصلي لا تكره لانه مستور بثيابه وكذا لو كان على خاتمه كذا في الخلاصة وفي المحيط رجل في يديه تصاوير وهو يؤم الناس لا تكره امامته لانها مستورة بالثياب فصار كصورة في نقش خاتم وهو غير مستبين اه وهو يفيد ان المستبين في الخاتم تكره الصلاة معه ويفيد انه لا يكره أن يصلي ومعه صرة أو كيس فيه دنانير أو دراهم فيها صور صغار لاستتارها ويفيد انه لو كان فوق الثوب الذي فيه صورة ثوب ساتر له فانه لا يكره ان يصلي فيه لاستتارها بالثوب الآخر والله سبحانه اعلم (قوله وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بحذائه صورة) لحديث الصحيحين عنه صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وفي المغرب الصورة عام في كل ما يصور مشبها بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيرها وقولهم ويكره التصاوير المراد بها التماثيل اه والحاصل ان الصورة عام والتمثال خاص والمراد هنا الخاص فان غير ذي الروح لا يكره كالشجر لما سيأتي والمراد بحذائه يمينه ويساره ولم يذكر ما اذا كانت خلفه للاختلاف ففي رواية الاصل لا يكره لانه لا يشبه العبادة وصرح في الجامع الصغير بالكراهة ومشى عليه في الخلاصة وبانها اذا كانت في موضع قيامه أو جلوسه لا يكره لانها استهانة بها وكذلك على الوسادة ان كانت قائمة يكره لانه تعظيم لها وان كانت مفروشة لا تكره كذا في المحيط قالوا وأشدها كراهة ما يكون على القبلة أمام المصلي والذي يليه ما يكون فوق رأسه والذي يليه ما يكون عن يمينه ويساره على الحائط والذي يليه ما يكون خلفه على الحائط أو الستر وانما لم تكره الصلاة في بيت فيه صورة مهانة على بساط يوطأ أو مرفقة يتكأ عليها مع عموم الحديث من ان

بالبعض جماعة من القوم لا واحد لما في الدر المختار في باب الامامة من انه لو قام واحد بجنب الامام وخلفه صف كره اجماعا (قوله فينبغي ان يكون حراما) تفريع على قوله وظاهر كلام النووي الخ ثم المتبادر من سياقه كلام النووي والتفريع عليه ان مراده الاعتراض على ما نقله عن الخلاصة من قوله وتكره التصاوير على الثوب الخ ويمكن ان

ولبس ثوب فيه تصاوير وان يكون فوق رأسه أو بين يديه أو بحذائه صورة

يقال ليس مراد الخلاصة تصوير التصاوير بل استعمالها أي استعمال الثوب التي هي فيه فيساوي كلام المصنف ويدل على ان هذا هو المراد قول الخلاصة بعد عبارته السابقة اما اذا كان في يده وهو يصلي لا يكره الى آخر ما يأتي تامل (قوله ويفيد انه لا يكره الخ) قال في النهر عبر خان ان عدم الكراهة في الصغار غنى عن التعليل بالاستتار بل مقتضاه ثبوتها اذا كانت منكشفة وسيأتي انها لا تكره الصلاة لكن يكره كراهة تنزيه جعل الصورة في البيت لخبر ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة

(قوله لوجود مخصص) تعليل لقوله لم تكره (قوله لان ذلك) علة لقوله يقتضي أي لان علة الكراهة عدم دخول الملائكة كما مر واذا كانت مهانة لا تمتنع الملائكة من الدخول كما افادته النصوص المخصصة واذا انتفت العلة ثبت عدم الكراهة

الملائكة لا تدخله وهو علة الكراهة لان شر البقاع بقعة لا تدخلها الملائكة لوجود مخصص وهو ما في صحيح ابن حبان استأذن جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم فقال ادخل فقال كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فان كنت لا بد فاعلا فاقطع رؤسها أو اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا وفي البخاري في كتاب المظالم عن عائشة رضي الله عنها انها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي صلى الله عليه وسلم قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت نجلس عليهما زاد أحمد في مسنده ولقد رأيته متكئا على احداهما وفيه صورة والسهوة كالصفة تكون بين البيت وقيل بيت صغير كالخزانة والنمرقة بكسر النون وسادة صغيرة والوسادة المخدة لكنه يقتضي عدم كراهة الصلاة على بساط فيه صورة وان كانت في موضع السجود لان ذلك ليس بمانع من دخول الملائكة كما أفادته النصوص المخصصة وان علل بالتشبه بعبادة الاصنام فممنوع فانهم لا يسجدون عليها وانما ينصبونها ويتوجهون اليها الا ان يقال ان فيها صورة التشبه بعبادتها حال القيام والركوع وفيه تعظيم لها ان سجد عليها ولهذا أطلق الكراهة في الاصل فيما اذا كان على البساط المصلى عليه صورة لان الذي يصلي عليه معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها بخلاف البساط الذي ليس بمصلى وتقدم عن الجامع الصغير التقييد بموضع السجود فينبغي ان يحمل اطلاق الاصل عليه وانها اذا كانت تحت قدميه لا يكره اتفاقا وفي الخلاصة ولا بأس بان يصلي على بساط فيه تصاوير لكن لا يسجد عليها ثم قال ثم التمثال ان كان على وسادة أو بساط لا بأس باستعمالهما وان كان يكره اتخاذهما ثم اعلم ان العلماء اختلفوا فيما اذا كانت الصورة على الدراهم والدنانير هل تمنع الملائكة من دخول البيت بسببها فذهب القاضي عياض الى انهم لا يمتنعون وان الاحاديث مخصصة وذهب النووي الى القول بالعموم ثم المراد بالملائكة المذكورين ملائكة الرحمة لا الحفظة لانهم لا يفارقونه الا في خلوته باهله وعند الخلاء (قوله الا ان تكون صغيرة) لان الصغار جدا لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت والكراهة انما كانت باعتبار شبه العبادة كذا قالوا وقد عرفت ما فيه والمراد بالصغيرة التي لا تبدو للناظر على بعد والكبيرة التي تبدو للناظر على بعد كذا في فتح القدير ونقل في النهاية انه كان على خاتم أبي موسى ذبابتان وانه لما وجد خاتم دانيال عليه السلام في عهد عمر رضي الله عنه وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك ان بختنصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال ألقته في غيضة رجاء ان يسلم فقيض الله له أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشه بمرأى منه ليتذكر نعم الله عليه ودفعه عمر الى أبي موسى الاشعري وكان لابن عباس كانون محفوف بصور صغار اه وفي الخلاصة من كتاب الكراهة رجل صلى ومعه دراهم وفيها تماثيل ملك لا بأس به لصغرها اه (قوله أو مقطوع الرأس) أي سواء كان من الاصل أو كان لها رأس ومحي وسواء كان القطع بخيط خيط على جميع الرأس حتى لم يبق لها أثر أو بطليه بمغرة ونحوها أو بنحته أو بغسله وانما لم يكره لانها لا تعبد بدون الرأس عادة ولما رواه أحمد عن علي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فقال أيكم ينطلق الى المدينة فلا يدع بها وثنا الا كسره ولا قبرا الا سواه ولا صورة الا لطخها اه وأما قطع الرأس عن الجسد بخيط

وقوله وان علل بالتشبه الخ دفع لما يقال يمكن أن يكون للكراهة علة أخرى وهي التشبه فانتفاء تلك العلة لا يوجب ثبوت عدم الكراهة (قوله وان كان يكره اتخاذهما) انظر ما المراد بذلك بعد قوله لا بأس باستعمالهما ونظر في شرح المنية في دعوى الكراهة لما مر من الاحاديث ولما في الهداية

الا أن تكون صغيرة أو مقطوعة الرأس

لو كانت الصورة على وسادة ملقاة أو على بساط مفروش لا يكره لانها تداس وتوطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة أو كانت على الستر لانه تعظيم لها اه قلت وقد يقال المراد بقوله لا بأس باستعمالها أي بان يتكئ على الوسادة و يفرش البساط وقوله وان كان يكره اتخاذهما أي اتخاذهما لزينة ونحوها مما فيه تعظيم أو يقال المراد بالاتخاذ فعل التصوير فيهما أي ان التصوير فيهما مكروه دون استعمالهما تأمل (قوله وقد عرفت ما فيه) أي من ان العلة ليست التشبه بل مع العلة عدم دخول الملائكة عليهم السلام بيتا هي فيه (قوله التي لا تبدو للناظر على بعد) لم يبين هنا حد البعد ويفسره ما في المنية وشرحها بحيث لا تبدو للناظر اذا كان قائما وهي على الارض أي لا تتبين أعضاؤها

ببقاء الرأس على حاله فلا ينفي الكراهة لان من الطيور ما هو مطوق فلا يتحقق القطع بذلك ولهذا قيد في الهداية المقطوع بمحو الرأس كذا في النهاية قيد بالرأس لانه لا اعتبار بازالة الحاجبين و العينين لانها تعبد بدونها وكذا لا اعتبار بقطع اليدين أو الرجلين وفي الخلاصة وكذا لو محى وجه الصورة فهو كقطع الرأس (قوله أو لغير ذي روح) لما تقدم انه ليس بتمثال ولما في الصحيحين عن سعيد بن أبي الحسن قال جاء رجل الى ابن عباس فقال اني رجل أصور هذه الصور فافتني فيها فقال له ادن مني فدنا ثم قال له ادن مني فدنا حتى وضع يده على رأسه وقال أنبئك بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسا فتعذبه في جهنم قال ابن عباس وان كنت لا بد فاعلا فاصنع الشجر وما لا نفس له اه ولا فرق في الشجر بين المثمر وغيره وهو مذهب العلماء كافة الا مجاهدا فانه كره المثمر وفي الخلاصة ولو رأى صورة في بيت غيره يجوز له محوها وتغييرها وفي النهاية عن محمد في الاجير لتصوير تماثيل الرجال أو لزخرفها والاصباغ من المستاجر قال لا أجر له لان عمله معصية وفي التفاريق هدم بيتا مصورا بالاصباغ ضمن قيمة البيت والاصباغ غير مصور اه (قوله وعد الآي والتسبيح) أي ويكره عد الآيات من القرآن والتسبيح وكذا السور لانه ليس من أعمال الصلاة أطلقه فشمل العد في الفرائض والنوافل جميعا باتفاق أصحابنا في ظاهر الرواية وروى عنهما في غير ظاهر الرواية ان العد باليد لا بأس به كذا في العناية وغيرها لكن في الكافي وقالا لا بأس به فجزم به عنهما وعلل لهما بان المصلي يضطر الى ذلك لمراعاة سنة القراءة والعمل بما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام لنسوة سألنه عن التسبيح اعددنه بالانامل فانهن مسؤلات مستنطقات يوم القيامة وقوله في الهداية قلنا يمكنه أن يعد ذلك قبل الشروع انما يأتي هذا في الآي دون التسبيحات اه قالوا ومحل الاختلاف هو العد باليد كما وقع التقييد به في الهداية سواء كان باصابعه أو بخيط يمسكه اما الغمز برؤس الاصابع أو الحفظ بالقلب فهو غير مكروه اتفاقا والعد باللسان مفسد اتفاقا وقيد بالآي والتسبيح لان عد الناس وغيرهم مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان وقيد بالصلاة لان العد خارج الصلاة لا يكره على الصحيح كما ذكره المصنف في المستصفى لانه أسكن للقلب وأجلب للنشاط ولما رواه أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال صحيح الاسناد عن سعد بن أبي وقاص انه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم على امرأة وبين يديها نوى أو حصا تسبح به فقال أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا أو أفضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد ما بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والحمد لله مثل ذلك والله أكبر مثل ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك فلم ينهها عن ذلك وانما أرشدها الى ما هو أيسر وأفضل ولو كان مكروها لبين لها ذلك ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد بانه لا بأس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى ونحوه في خيط ومثل هذا لا يظهر تأثيره في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من الصوفية الاخيار وغيرهم اللهم الا اذا ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه وهذا الحديث أيضا يشهد لافضلية هذا الذكر المخصوص على ذكر مجرد عن هذه الصيغة ولو تكرر يسيرا ثم اعلم ان العلامة الحلبي ذكر ان كراهة العد باليد في الصلاة تنزيهية وظاهر النهاية انها تحريمية فانه قال والصحيح انه لا يباح العد أصلا لانه ليس في الكتاب فصل بين الفرض والنفل وقد يصير العد عملا

أو لغير ذي روح وعد الآي والتسبيح

(قوله دون التسبيحات) أي فيزاد من طرف الامام بان يقال كما في الذخيرة ولو احتاج اليه عده اشارة أو بقلبه (قوله ثم هذا الحديث ونحوه مما يشهد الخ) قال الرملي والظاهر انها ليست ببدعة فقد قال ابن حجر الهيتمي في شرح الاربعين النواوية السبحة وردلها أصل أصيل عن بعض أمهات المؤمنين وأقرها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك (قوله وظاهر النهاية انها تحريمية الخ) قال في النهر فيه نظر اذ المكروه تنزيها غير مباح أي غير مستوي الطرفين اه قال الرملي العالب اطلاقهم غير المباح على المحرم أو المكروه تحريما وان كان يطلق على ما ذكر

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي وثم رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين الحلبي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديثها رواه أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص في جامعه وحميد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ

سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشرا ثم يرفع

لا قتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة وبقعدتين اه وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك ان سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشرا عشرا قال لا انما هي ثلثمائة تسبيحة اه وهذه الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها إلى جلسة الاستراحة قال إذ هي مكروهة عندنا على ما تقدم في موضعه اه وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الأخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها إشعار بذلك

كثيرا فوجب فساد الصلاة وروي في الأحاديث من قرأ في صلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يصححها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة وإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج يعد بالأنامل حتى لا يصير عملا كثيرا اه ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطأه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشرا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد الثانية فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة وإن لم تفعل ففي كل شهر مرة وإن لم تفعل ففي كل سنة مرة فإن لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذري وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اه وذكر فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا إن احتاج المرء إلى العد يعد إشارة لا إفصاحا ويعمل بقولهما في المضطر اه (قوله لا قتل الحية والعقرب) أي لا يكره قتلهما لحديث الصحيحين اقتلوا الأسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الأمر الإباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى إن أمكن لحديث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اه أطلقه فشمل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لإطلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لأنها جان لقوله عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والأبتر وإياكم والحية البيضاء فإنها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لأن النبي صلى الله عليه وسلم عاهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته وإذا دخلوا لم يظهروا لهم وإذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والأولى هو الإعذار والإنذار فيقال ارجع بإذن الله فإن أبى قتله اه يعني الإنذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا إلى صدر الإسلام والصحيح من الجواب أن يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنيا فإنهم يؤذونه أذى كثيرا بل إذا رأى حية وشك أنه جني يقول له خل طريق المسلمين ومر فإن مرت تركه فإن واحدا من إخواني هو أكبر سنا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر ثم عالجناه وداويناه بإرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اه وأطلق في القتل فشمل ما إذا كان بعمل كثير

ال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر التوضؤ اه وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام وانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضي ن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثر وانه أيضا مأمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية وان أخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروي عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها أحب الي من دفنها وأي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنهما مكروه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير وانه كما روي عن ابن مسعود من دفنها روي عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما اليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفوا عنه وان ابن مسعود فعل أحسن الجائزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد أساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقدامه قوم نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمتحدثين وأجيب بانه محمول في النائمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم اذا انتبه وفي المتحدثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوتر أيقظني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنافع ول ظهرك وأفاد كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤن القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم اه وقيد بالظهر لان الصلاة الى وجه أحد مكروهة كما في الجامع الصغير وفي المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لاغاثة ملهوف وتخليص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو لغيره اه (قوله وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الآتي صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لئلا يذهب خشوعه بألمها وتحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لافادة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روى عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث ضعيف وتمامه فيه

(قوله ثم صلاة التسبيح الخ) اقتصر المؤلف على هذه الرواية كما فعل في الحاوي القدسي وثم رواية أخرى أوردها الترمذي في جامعه عن عبد الله بن المبارك وقد ذكر الروايتين الحلبي في شرح المنية واقتصر على الثانية في القنية فقال في حديث رواه أبو عيسى في جامعه وعبد الله بن أبي حفص في جامعه وحميد بن زنجويه في الترغيب بروايتين والمختار منهما أن يكبر ويقرأ سبحانك اللهم الخ ثم يقول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم يقرأ الفاتحة وسورة مثل سورة والضحى ثم يقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يركع ويقول سبحان ربي العظيم ثلاثا ثم يقول سبحان الله عشرا ثم يرفع

لا قتل الحية والعقرب

رأسه ويقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد ويقول سبحان الله الخ عشر مرات ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يرفع رأسه ويكبر ويقعد ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يكبر ويسجد ويسبح ثلاثا ثم يقول سبحان الله الخ عشرا ثم يقوم ويفعل في الثانية مثل الأولى يصلي أربع ركعات بتسليمة واحدة ويقعد قعدتين اهـ وفي شرح المنية وقيل لابن المبارك إن سها في هذه الصلاة هل يسبح في سجدة السهو عشرا عشرا قال لا إنما هي ثلثمائة تسبيحة اهـ وهذه الصفة التي ذكرها ابن المبارك هي التي ذكرها في مختصر البحر وهي الموافقة لمذهبنا لعدم الاحتياج فيها إلى جلسة الاستراحة قال إذ هي مكروهة عندنا على ما تقدم في موضعه اهـ وكان هذا هو الداعي لاختيار صاحب القنية هذه الطريقة ولكن حيث ثبتت الطريقة الأخرى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقال بكراهتها وفي اقتصار المؤلف وصاحب الحاوي القدسي عليها إشعار بذلك

كثيرا فيوجب فساد الصلاة و[ما] روي في الأحاديث من قرأ في الصلاة كذا وكذا مرة قل هو الله أحد وكذا كذا تسبيحة فتلك الأحاديث لم يصححها الثقات أما صلاة التسبيح فقد أوردها الثقات وهي صلاة مباركة فيها ثواب عظيم ومنافع كثيرة وإنه يقدر أن يحفظ بالقلب وإن احتاج يعد بالأنامل حتى لا يصير عملا كثيرا اهـ ثم صلاة التسبيح هذه ما رواها عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس بن عبد المطلب يا عباس يا عماه ألا أعطيك ألا أمنحك ألا أحبوك ألا أفعل بك عشر خصال إذا أنت فعلت ذلك غفر الله لك ذنبك أوله وآخره قديمه وحديثه خطأه وعمده صغيره وكبيره سره وعلانيته عشر خصال أن تصلي أربع ركعات تقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة فإذا فرغت من القراءة في أول ركعة فقل وأنت قائم سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر خمس عشرة مرة ثم تركع فتقول وأنت راكع عشرا ثم ترفع رأسك من الركوع فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها وأنت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد الثانية فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا فذلك خمس وسبعون في كل ركعة تفعل ذلك في أربع ركعات إن استطعت أن تصليها في كل يوم مرة فافعل فإن لم تستطع ففي كل جمعة مرة فإن لم تفعل ففي كل شهر مرة فإن لم تفعل ففي كل سنة مرة فإن لم تفعل ففي عمرك مرة رواه أبو داود وابن ماجه والطبراني وقال في آخره فلو كانت ذنوبك مثل زبد البحر أو رمل عالج غفر الله لك قال الحافظ عبد العظيم المنذري وقد روي هذا الحديث من طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة وأمثلها حديث عكرمة هذا وقد صححه جماعة اهـ وذكر فخر الإسلام في شرح الجامع الصغير قال مشايخنا إن احتاج المرء إلى العد يعد إشارة لا إفصاحا ويعمل بقولهما في المضطر اهـ (قوله لا قتل الحية والعقرب) أي لا يكره قتلهما لحديث الصحيحين اقتلوا الأسودين في الصلاة الحية والعقرب وفي صحيح مسلم مرفوعا أمر عليه الصلاة والسلام بقتل الكلب العقور والحية والعقرب في الصلاة وأقل مراتب الأمر الإباحة وفي شرح منية المصلي ويستحب قتل العقرب بالنعل اليسرى إن أمكن لحديث أبي داود كذلك ولا بأس بقياس الحية على العقرب في هذا اهـ أطلقه فشمل جميع أنواع الحيات وصححه في الهداية لإطلاق الحديث وجميع المواضع وفي المحيط قالوا وينبغي أن لا تقتل الحية البيضاء التي تمشي مستوية لأنها جان لقوله عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والأبتر وإياكم والحية البيضاء فإنها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لأن النبي صلى الله عليه وسلم عاهد مع الجن أن لا يدخلوا بيوت أمته وإذا دخلوا لم يظهروا لهم وإذا دخلوا فقد نقضوا العهد فلا ذمة لهم والأولى هو الإعذار والإنذار فيقال ارجع بإذن الله فإن أبى قتله اهـ يعني الإنذار في غير الصلاة وفي النهاية معزيا إلى صدر الإسلام والصحيح من الجواب أن يحتاط في قتل الحيات حتى لا يقتل جنيا فإنهم يؤذونه أذاء كثيرا بل إذا رأى حية وشك أنه جني يقول له خل طريق المسلمين ومر فإن مرت تركه فإن واحدا من إخواني هو أكبر سنا مني قتل حية كبيرة بسيف في دار لنا فضربه الجن حتى جعلوه زمنا كان لا يتحرك رجلاه قريبا من الشهر ثم عالجناه وداويناه بإرضاء الجن حتى تركوه فزال ما به وهذا مما عاينته بعيني اهـ وأطلق في القتل فشمل ما إذا كان بعمل كثير

قال السرخسي وهو الاظهر لان هذا عمل رخص فيه للمصلي فهو كالمشي بعد الحدث والاستقاء من البئر والتوضؤ اه وتعقبه في النهاية بانه مخالف لما عليه عامة رواية شروح الجامع الصغير ورواية مبسوط شيخ الاسلام وانهم لم يبيحوا العمل الكثير في قتلها اه وتعقبه أيضا في فتح القدير بانه يقتضي ان الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد تقدم خلافه وبحثه بانه لا يفسد للرخصة بالنص يستلزم مثله في علاج المار اذا كثر فانه أيضا مأمور به بالنص كما قدمناه لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن علاج المار هو جوابنا في قتل الحية ثم الحق فيما يظهر الفساد وقولهم الامر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف اذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الاثم بمباشرة المفسد في الصلاة بعد ان كان حراما صحيح اه وفي النهاية معزيا الى الجامع الصغير البرهاني انما يباح قتلها في الصلاة اذا مرت بين يديه وخاف ان تؤذيه والا فيكره وقيد بالحية والعقرب لان في قتل القملة والبرغوث اختلافا قال في الظهيرية وان أخذ قملة في الصلاة كره له ان يقتلها لكن يدفنها تحت الحصى وهو قول أبي حنيفة وروي عنه اذا أخذ قملة أو برغوثا فقتله أو دفنه فقد أساء وعن محمد انه يقتلها وقتلها أحب الي من دفنها واي ذلك فعل فلا بأس به وقال أبو يوسف يكره كلاهما في الصلاة اه وذكر في شرح منية المصلي ان دفنهما مكروه في المسجد في غير الصلاة وان الحاصل انه يكره التعرض لكل منهما بالاخذ فضلا عن القتل أو الدفن عند عدم تعرضهما له بالاذى وأما عند تعرضهما له بالاذى وان كان خارج المسجد فلا بأس حينئذ بالاخذ والقتل أو الدفن بعد ان لا يكون ذلك بعمل كثير فانه كما روي عن ابن مسعود من دفنها روي عن أنس انهم كانوا يقتلون القمل والبراغيث في الصلاة ولعل أبا حنيفة انما اختار الدفن على القتل لما فيه من النزاهة عن اصابة دمهما اليد القاتل أو ثوبه في هذه الحالة وان كان ذلك معفوا عنه وان ابن مسعود فعل أحسن الجائزين وان كان في المسجد فلا بأس بالقتل بالشرط المذكور ولا يطرحها في المسجد بطريق الدفن ولا غيره الا اذا غلب على ظنه انه يظفر بها بعد الفراغ من الصلاة وبهذا التفصيل يحصل الجمع بين ما عن أبي حنيفة من انه يدفنها في الصلاة وبين ما عنه انه لو دفنها في المسجد فقد أساء اه (قوله والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث) أي لا تكره كذا في الجامع الصغير وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة يكره له ان يصلي وقدامه نيام أو قوم يتحدثون لما أخرجه البزار عن ابن عباس مرفوعا نهيت ان أصلي الى النيام والمتحدثين وأجيب بانه محمول في النائمين على ما اذا خاف ظهور صوت منهم يضحكه ويخجل النائم اذا انتبه وفي المتحدثين على ما اذا كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو شغل البال ونحن نقول بالكراهة في هذا ثم يعارض الحديث المذكور في النائمين ويقدم عليه لقوته ما في الصحيحين عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فاذا أراد ان يوتر أيقظني فأوترت وانما قيد بقوله يتحدث ليفيد عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث بالاولى ولعله متفق عليه وقد كان يفعله ابن عمر اذا لم يجد سارية يقول لنافع ول ظهرك وأفاد كلامهم هنا انه لا كراهة على المتحدث ولهذا نقل الشارح عن الصحابة رضي الله عنهم ان بعضهم كانوا يقرؤن القرآن وبعضهم يتذاكرون العلم والمواعظ وبعضهم يصلون ولم ينههم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولو كان مكروها لنهاهم اه وقيد بالظهر لان الصلاة الى وجه أحد مكروهة كما في الجامع الصغير قال في المنية والاستقبال الى المصلي مكروه سواء كان المصلي في الصف الاول أو في الصف الاخير ولهذا قال في الذخيرة يكره للامام ان يستقبل المصلي وان كان بينهما صفوف وهذا هو ظاهر

(قوله ثم الحق فيما يظهر الفساد) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاصح هو الفساد الا انه يباح له فسادها بقتلها كما يباح لاغاثة ملهوف وتخليص أحد من سبب هلاك كسقوط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وكذا اذا خاف ضياع ما قيمته درهم له أو لغيره اه (قوله وقولهم الخ) مبتدأ خبره

والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث

قوله الآتي صحيح (قوله بالشرط المذكور) وهو قوله بعد أن لا يكون بعمل كثير (قوله وبهذا التفصيل الخ) قال الرملي قال العلامة الحلبي والاخذ بقول محمد أولى اذا قرصه لئلا يذهب خشوعه بالمها ويحمل ما عن أبي حنيفة وأبي يوسف على الاخذ من غير عذر أي القرص (قوله ولعله متفق عليه) أي عدم الكراهة الى ظهر من لا يتحدث وفي شرح المنية للشيخ ابراهيم وقوله يتحدث لافادة نفي قول من قال بالكراهة بحضرة المتحدثين وكذا بحضرة النائمين وما روي عنه عليه الصلاة والسلام لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث ضعيف وتمامه فيه

(قوله وقد صرحوا الخ) أى لان الثالث صار كالفاصل كما فى النهر قال وقياسه انه لو صلى الى وجه انسان هو على مكان عال ينظره اذا قام لا اذا قعد لا يكره ولم أره لهم اه وفى شرح الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام الحلبى ومقتضاه مع ماسبق من كون الظهر سترة تقييد ما فى الذخيرة بما اذا كان المصلى متوجها الى ما بين القاعدين فى الصفوف من الفرج لا الى ظهر أحدهم فليتامل اه قلت وهذا الجواب مع ما بحثه فى النهر ينافيه بقيه كلام الذخيرة حيث قال وهذا هو ظاهر المذهب لانه اذا كان وجهه مقابل وجه الامام فى حال قيامه يكره ذلك وان كان بينهما صفوف اه فانه لو كان بين الصفوف فرج لم يكن لتقييد المقابلة بحال القيام فائدة كما لا يخفى لان المقابلة حينئذ موجودة فى حال قعوده وهو صريح فى الكراهة اذا كانت المواجهة فى حال القيام فقط وقد أجاب الرملى بجواب آخر وهو ان ما نقله الحلبى فى حق المصلى وما فى الذخيرة فى حق المستقبل فلا منافاة تامل اه وقد يحمل ما ذكره الحلبى على صورة لا تحصل بها المواجهة بان يكون الثالث قائما أو قاعدا والمصلى مثله وبه يحصل التوفيق وهو أقرب مما مر فتدبر (قوله وينبغى الخ) قال الرملى هذا فى حق الامام واما فى حق القوم فقد يكون بعضهم متوجها اليها وهو المقابل لها فتلحقه الكراهة على القوية الضعيفة المقابلة للمختارة تامل (قوله ورفعهما قبلهما) أى رفع الركبتين قبل اليدين (قوله لا يبعد ان الخ) يدل عليه ما مر فى باب الاذان عن غاية البيان والمحيط ان القول بوجوبه والقول بسنيته متقاربان لان السنة المؤكدة فى معنى الواجب فى حق لحوق الاثم لتاركهما اه (قوله الا انه يشكل عليه الخ) قال بعض الفضلاء يمكن الجواب بان الكراهة المنفية التحريمية فلا ينافى ثبوت التنزيهية كما لا يخفى اه وعلى هذا فى ترك المستحب والمندوب كراهة الا انه ينبغى أن تكون دون كراهة ترك السنة غير المؤكدة كما قدمه المؤلف من ان الاثم فى ترك السنة المؤكدة دونه فى ترك الواجب وانه مقول بالتشكيك

والى مصحف أو سيف معلق أو شمع أو سراج وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها

المذهب ذكره فى الفصل الرابع من كتاب الصلاة والحاصل ان استقبال المصلى الى وجه الانسان مكروه واستقبال الانسان وجه المصلى مكروه والكراهة من الجانبين قال العلامة الحلبى وقد صرحوا بانه لو صلى الى وجه انسان وبينهما ثالث ظهره الى وجه المصلى لم يكره (قوله والى مصحف أو سيف معلق) أى لا يكره ان يصلى وأمامه مصحف أو سيف سواء كان معلقا أو بين يديه أما المصحف فلان فى تقديمه تعظيمه وتعظيمه عبادة والاستخفاف به كفر فانضمت هذه العبادة الى عبادة أخرى فلا كراهة ومن قال بالكراهة اذا كان معلقا معللا بانه تشبه باهل الكتاب مردود لان أهل الكتاب يجعلونه للقراءة منه وليس كلاما منافيه وأما السيف فلانه سلاح ولا يكره التوجه اليه فقد صح عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان يصلى للعنزة وهى سلاح (قوله أو شمع أو سراج) لانهما لا يعبدان والكراهة باعتبارها وانما يعبدها المجوس اذا كانت فى الكانون وفيها الجمر أو فى التنور فلا يكره التوجه اليها على غير هذا الوجه وذكر فى غاية البيان اختلاف المشايخ فى التوجه الى الشمع أو السراج والمختار انه لا يكره اه وينبغى ان يكون عدم الكراهة متفقا عليه فيما اذا كان الشمع على جانبيه كما هو المعتاد فى مصر المحروسة فى ليالى رمضان للتراويح قال ابن قتيبة فى أدب الكاتب فى باب ما جاء فيه لغتان استعمل الناس أضعفهما الشمع بالسكون والاوجه فتح الميم اه (قوله وعلى بساط فيه تصاوير ان لم يسجد عليها) أى لا يكره والتقييد المذكور بناء على ما فى الجامع الصغير وقد قدمنا مفهومه وما فى الاصل فلا حاجة الى اعادته ثم اعلم ان المصنف لم يستوف ذكر المكروهات فى الصلاة فمنها ان كل سنة تركها فهو مكروه تنزيها كما صرح به فى منية المصلى من قوله ويكره وضع اليدين على الارض قبل الركبتين اذا سجد ورفعهما قبلهما اذا قام الا من عذر وان يرفع رأسه أو ينكسه فى الركوع وان يجهر بالتسمية والتأمين وان لا يضع يديه فى موضعهما الا من عذر وان يترك التسبيحات فى الركوع والسجود وان ينقص من ثلاث تسبيحات فى الركوع والسجود وان يأتى بالاذكار المشروعة فى الانتقالات بعد تمام الانتقال وفيه خللان تركها فى موضعها وتحصيلها فى غير موضعها ذكره فى مواضع متفرقة من مكروهات الصلاة وحاصله ان السنة اذا كانت مؤكدة قوية لا يبعد ان يكون تركها مكروها كراهة تحريم كترك الواجب فانه كذلك وان كانت غير مؤكدة فتركها مكروه تنزيها كما فى هذه الامثلة وان كان ذلك الشئ مستحبا أو مندوبا وليس بسنة كما هو على اصطلاحنا فينبغى ان لا يكون تركه مكروها أصلا كما صرحوا به من أنه يستحب يوم الاضحى ان لا يأكل أولا الا من اضحيته قالوا ولو أكل من غيرها فليس بمكروه فلم يلزم من ترك المستحب ثبوت كراهته الا انه يشكل عليه ما قالوه من ان المكروه تنزيها مرجعه الى خلاف الاولى ولا شك

ولا مانع من أن تكون الكراهة كذلك تامل ثم رأيت في شرح المنية ما نصه والحاصل ان المستحب في حق الكل وصل السنة بالمكتوبة من غير تاخير الا ان المستحب في حق الامام أشد حتى يؤدي تاخيره الى الكراهة لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها بخلاف المقتدي والمنفرد ونظيره هذا قولهم يستحب الاذان والاقامة للمسافر ولمن يصلي

في بيته في المصر ويكره تركهما

ان ترك المستحب خلاف الاولى ومنها ما في الخلاصة والولوالجية ولا ينبغي ان يقرأ في كل ركعة آخر سورة على حدة فانه مكروه عند الاكثر وينبغي ان يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة وهو أفضل من السورة ان كان الآخر أكثر آية اه وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير عدم الكراهة وان كان الافضل خلافه ومنها الانتقال من آية من سورة الى آية أخرى من سورة أخرى أو آية من هذه السورة بينهما آيات وكذا الجمع بين السورتين بينهما سور أو سورة واحدة في ركعة واحدة مكروه وفي الركعتين ان كان بينهما سور لا يكره وان كان بينهما سورة واحدة قال بعضهم يكره وقال بعضهم ان كانت السورة طويلة لا يكره كما اذا كانت بينهما سورتان قصيرتان ومنها ان يقرأ في ركعة أخرى سورة وفي ركعة أخرى سورة فوق تلك السورة أو فعل ذلك في ركعة فهو مكروه وان وقع هذا من غير قصد بان قرأ في الركعة الاولى قل أعوذ برب الناس يقرأ في الركعة الثانية هذه السورة أيضا وهذا كله في الفرائض أما في النوافل لا يكره كذا في الخلاصة ومنها ما اذا افتتح سورة وقصده سورة أخرى فلما قرأ آية أو آيتين أراد أن يترك تلك السورة ويفتتح التي أرادها يكره وكذا لو قرأ أقل من آية وان كان حرفا ومنها أن يصلي في ثياب البذلة والمهنة واحتج له في الذخيرة بانه روي عن عمر رضي الله عنه انه رأى رجلا فعل ذلك فقال أرأيت لو كنت أرسلتك الى بعض الناس أكنت تمر في ثيابك هذه فقال لا فقال عمر الله أحق أن يتزين له وروى البيهقي عنه صلى الله عليه وسلم اذا صلى أحدكم فليلبس ثوبيه فان الله أحق من ان يتزين له والظاهر انها تنزيهية وفسر ثياب البذلة في شرح الوقاية بما يلبسه في بيته ولا يذهب به الى الاكابر ومنها ان يحمل صبيا في صلاته وأما حمله صلى الله عليه وسلم أمامة بنت زينب في الصلاة فأجيب عنه بوجوه منها انه منسوخ بقوله ان في الصلاة لشغلا وقد أطال الكلام فيه العلامة الحلبي ومنها أن يضع في فيه دراهم أو دنانير بحيث لا تمنعه عن القراءة وان منعه عن اداء الحروف لا يجوز كما في الخلاصة وغيرها ومنها أن يتم القراءة في الركوع كما في منية المصلي وفي موضع آخر ان يقرأ في غير حالة القيام ومنها ان يقوم خلف الصف وحده مقتديا بالامام الا اذا لم يجد فرجة وكذا يكره للمنفرد ان يقوم في خلال الصفوف فيصلي فيخالفهم في القيام والقعود ومنها انه تكره الصلاة في معاطن الابل والمزبلة والمجزرة والمغتسل والحمام والمقبرة وعلى سطح الكعبة وذكر في الفتاوى اذا غسل موضعا في الحمام ليس فيه تمثال وصلى فيه فلا باس به وكذا في المقبرة اذا كان فيها موضع آخر أعد للصلاة وليس فيه قبر ولا نجاسة ومنها انه يكره للامام ان يعجلهم عن اكمال السنة ومنها ويكره أن يمكث في مكانه بعدما سلم في صلاة بعدها سنة الا قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام به ورد الاثر كما في منية المصلي ومنها ان يدخل في الصلاة وقد أخذه غائط أو بول وان كان الاهتمام يشغله يقطعها وان مضى عليها أجزأه وقد أساء وكذا ان أخذه بعد الافتتاح والاصل فيه ما رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا صلاة بحضرة طعام ولا وهو يدافعه الاخبثان وجعل الشارح مدافعة الريح كالاخبثين

للاول دون الثاني فعلم ان مراتب الاستحباب متفاوتة كمراتب السنة والواجب والفرض اه ومثله في شرح الباقاني وحينئذ فيكون بعض المستحبات تركها مكروها تنزيها وبعضها غير مكروه ومنه الاكل يوم الاضحى فانه لو لم يؤخره الى ما بعد الصلاة لا يكره مع ان التاخير مستحب والمراد نفي الكراهة أصلا خلافا لما قدمناه عن بعض الفضلاء لما سياتي في باب العيد من قوله لان الكراهة لا بد لها من دليل خاص وسياتي تمامه هناك ان شاء الله تعالى وبذلك يندفع الاشكال لان المكروه تنزيها الذي ثبتت كراهته بالدليل يكون خلاف الاولى ولا يلزم من كون الشئ خلاف الاولى ان يكون مكروها تنزيها ما لم يوجد دليل الكراهة والحاصل أن خلاف الاولى أعم من المكروه تنزيها وترك المستحب خلاف الاولى دائما لا مكروه تنزيها دائما بل قد يكون مكروها ان وجد دليل الكراهة والا فلا (قوله وذكر في الفتاوى الخ) وقيل يكره لانه ماوى الشياطين وبالاول يفتى كذا في الفيض ولا باس بالصلاة في موضع جلوس الحمامي كذا في الخانية وهو موضع نزع الثياب المصرح به في النهر كذا في شرح الشيخ اسمعيل (قوله أعد للصلاة) لان الكراهة معللة بالتشبه باهل الكتاب وهو منتف فيما كان على الصفة المذكورة حلبي

وان الحديث محمول على الكراهية ونفى الفضيلة حتى لوضاق الوقت بحيث لو اشتغل بالوضوء يفوته يصلى لان الاداء مع الكراهية اولى من القضاء ومنها ان كل عمل قليل لغير عذر فهو مكروه كما لو تروح على نفسه بمروحة أو كمه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ لما فرغ من بيان الكراهة فى الصلاة شرع فى بيانها خارجها مما هو من توابعها (قوله كره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء واستدبارها) والخلاء بالمد بيت التغوط وأما بالقصر فهو النبت والكراهة تحريمية لما أخرجه الستة عنه صلى الله عليه وسلم اذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا ولهذا كان الاصح من الروايتين كراهة الاستدبار كالاستقبال وهو باطلاقه يتناول الفضاء والبنيان وفى فتح القدير ولو نسى فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه لما أخرجه الطبرى مرفوعا من جلس يبول قبالة القبلة فذكر وانحرف عنها اجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره له ان يمسك الصبى نحوها ليبول وقالوا يكره ان يمد رجليه فى النوم وغيره الى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه الا ان تكون على مكان مرتفع عن المحاذاة اه (قوله وغلق باب المسجد) لانه يشبه المنع من الصلاة قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه والاغلاق يشبه المنع فيكره قال فى الهداية وقيل لا بأس به اذا خيف على متاع المسجد اه وهو أحسن من التقييد بزماننا كما فى عبارة بعضهم والمدار خشية الضرر على المسجد وان ثبت فى زماننا فى جميع الاوقات ثبت كذلك الا فى أوقات الصلاة أولا فلا أو فى بعضها ففى بعضها كذا فى فتح القدير وفى العناية والتدبير فى الغلق لاهل المحلة فانهم اذا اجتمعوا على رجل وجعلوه متوليا بغير أمر القاضى يكون متوليا اه وفى النهاية وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المسدة لها كيلا يكون ذلك فى صورة المنع من قراءة القرآن فهذا مثله أو فوقه لان المصحف ملك لصاحبه والمسجد ليس بملك لاحد اه ومن هنا يعلم جهل بعض مدرسى زماننا من منعهم من يدرس فى مسجد تقرر فى تدريسه أو كراهتهم لذلك زاعمين الاختصاص بها دون غيرهم حتى سمعت من بعضهم انه يضيفها الى نفسه ويقول هذه مدرستى أولا تدرس فى مدرستى وأعجب من ذلك انه اذا غضب على شخص يمنعه من دخول المسجد خصوصا بسبب أمر دنيوى وهذا كله جهل عظيم ولا يبعد ان يكون كبيرة فقد قال الله تعالى وان المساجد لله وما تلوناه من الآية السابقة فلا يجوز لاحد مطلقا ان يمنع مؤمنا من عبادة يأتى بها فى المسجد لان المسجد ما بنى الا لها من صلاة واعتكاف وذكر شرعى وتعليم علم وتعلمه وقراءة قرآن ولا يتعين مكان مخصوص لاحد حتى لو كان للمدرس موضع من المسجد يدرس فيه فسبقه غيره اليه ليس له ازعاجه واقامته منه فقد قال الامام الزاهدى فى فتاويه المسماة بالقنية معزيا الى فتاوى العصر له فى المسجد موضع معين يواظب عليه وقد شغله غيره قال الاوزاعى له ان يزعجه وليس له ذلك عندنا اه ومن الفروع الدالة على ان مدرس المسجد كغيره ما قاله فى القنية أيضا ليس للمدرس فى المسجد ان يجعل من بيته بابا الى المسجد وان فعل أدى ضمان نقصان الجدار ان وقع فيه اه وأعجب من ذلك أن بعض مدرسى الاروام يعتقد فى المسجد الذى له مدرس انه مدرسة وليس بمسجد حتى ينتهك حرمته بالمشى فيه بنعله المتنجس مع تصريح الواقف بجعله مسجدا وسيأتى شروط المسجد ان شاء الله تعالى فى كتاب الوقف (قوله والوطء فوقه والبول والتخلى) أى وكره الوطء فوق المسجد وكذا البول والتغوط لان سطح المسجد له حكم المسجد حتى يصح الاقتداء منه بمن تحته ولا

يبطل

﴿فصل﴾ (قوله يستحب له الانحراف) قال فى النهر وينبغى ان يجب ويدل على ذلك ما فى البزازية لو تذكر بعد استقباله لها وانحرف عنها فلا اثم عليه

﴿فصل﴾ كره استقبال القبلة بالفرج فى الخلاء واستدبارها وغلق باب المسجد والوطء فوقه والبول والتخلى

يبطل الاعتكاف بالصعود اليه ولا يحل للجنب الوقوف عليه والمراد بالكراهة كراهة التحريم وصرح الشارح بان الوطء فيه حرام لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد وذكر في فتح القدير ان الحق انها كراهة تحريم لان الآية ظنية الدلالة لانها محتملة كون التحريم للاعتكاف أو للمسجد وبمثلها لا يثبت التحريم ولان تطهيره واجب لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود ولما أخرجه المنذري مرفوعا جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم وشراءكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم واقامة حدودكم وجمروها في الجمع واجعلوا على أبوابها المطاهر اه واختلف المشايخ في كراهية اخراج الريح في المسجد وأشار المصنف الى أنه لا يجوز ادخال النجاسة المسجد وهو مصرح به فلذا ذكر العلامة قاسم في بعض فتاويه ان قولهم ان الدهن المتنجس يجوز الاستصباح به مقيد بغير المساجد فانه لا يجوز الاستصباح به في المسجد لما ذكرنا ولهذا قال في التجنيس وينبغي لمن أراد أن يدخل المسجد أن يتعاهد النعل والخف عن النجاسة ثم يدخل فيه احترازا عن تلويث المسجد وقد قيل دخول المسجد متنعلا من سوء الادب وكان ابراهيم النخعي يكره خلع النعلين ويرى الصلاة معها أفضل لحديث خلع النعال وعن علي رضي الله عنه انه كان له زوجان من نعل اذا توضأ انتعل بأحدهما الى باب المسجد ثم يخلعه وينتعل بالآخر ويدخل المسجد الى موضع صلاته ولهذا قالوا ان الصلاة مع النعال والخفاف الطاهرة أقرب الى حسن الادب اه وفي الخلاصة وغيرها ويكره الوضوء والمضمضة في المسجد الا ان يكون موضع فيه اتخذ للوضوء ولا يصلي فيه زاد في التجنيس لو سبقه الحدث وقت الخطبة يوم الجمعة فان وجد الطريق انصرف وتوضأ وان لم يمكنه الخروج يجلس ولا يتخطى رقاب الناس فان وجد ماء في المسجد وضع ثوبه بين يديه حتى يقع الماء عليه ويتوضأ بحيث لا ينجس المسجد ويستعمل الماء على التقدير ثم بعد خروجه من المسجد يغسل ثوبه وهذا حسن جدا ويكره مسح الرجل من الطين والردغة باسطوانة المسجد أو بحائط من حيطان المسجد لان حكمه حكم المسجد وان مسح ببردي المسجد أو بقطعة حصير ملقاة فيه لا بأس به لان حكمه ليس حكم المسجد ولا له حرمة المسجد وهكذا قالوا ان الاولى ان لا يفعل وان مسح بتراب في المسجد فان كان مجموعا لا بأس به وان كان التراب منبسطا يكره هو المختار واليه ذهب أبو القاسم الصفار لان له حكم الارض فكان من المسجد وان مسح بخشبة موضوعة في المسجد فلا بأس به لانه ليس لهذه الخشبة حكم المسجد فلا يكون لها حرمة المسجد وكذا اذا مسح بحشيش مجتمع أو حصير مخرق لا بأس به لانه لا حرمة له انما الحرمة للمسجد اه ولكن المسجد يصان عن القاذورات ولو كانت طاهرة يكره البصاق فيه ولا يلقي لا فوق البواري ولا تحتها للحديث المعروف ان المسجد لينزوي من النخامة كما ينزوي الجلد من النار ويأخذ النخامة بكمه أو بشيء من ثيابه وان اضطر الى ذلك كان البصاق فوق البواري خيرا من البصاق تحتها لان البواري ليست من المسجد حقيقة ولها حكم المسجد فاذا ابتلي ببليتين يختار أهونهما فان لم يكن فيها بوار يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الارض وقالوا اذا نزح الماء النجس من البئر كره له أن يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر نجاسة الطين وفي الظهيرية وغيرها ويكره غرس الاشجار في المسجد لانه يشبه البيعة الا ان يكون به نفع للمسجد كان يكون ذا نز واسطوانية لا تستقر فيغرس ليجذب عروق الاشجار ذلك النز فحينئذ يجوز والا فلا وانما جوز مشايخنا في المسجد الجامع ببخارى لما فيه من الحاجة قالوا ولا يتخذ في المسجد بئر ماء لانه يخل بحرمة المسجد فانه يدخله الجنب والحائض وان حفر

(قوله كان يكون ذا نز) أي صاحب نز بالنون والزاي قال في الصحاح النز والنز ما يتحلب من الارض من الماء وقد نزت الارض صارت ذات نز وفي قوله والا فلا دليل على انه لا يجوز احداث الغرس في المسجد ولا ابقاؤه فيه لعدم ذلك العذر ولو كان المسجد واسعا كمسجد القدس الشريف ولو قصد به الاستغلال للمسجد لان ذلك يؤدي الى تجويز احداث دكان فيه أو بيت للاستغلال أو تجويز ابقاء ذلك بعد احداثه ولم يقل بذلك أحد بلا ضرورة داعية ولان فيه ابطال ما بني المسجد لاجله من صلاة واعتكاف ونحوهما وقد رأيت في هذه المسئلة رسالة بخط العلامة ابن أمير حاج الحلبي الفقهاني الرد على من أجاز ذلك في المسجد الاقصى ورأيت في آخرها بخط بعض العلماء انه وافقه على ذلك العلامة الكمال ابن أبي شريف الشافعي

فهو ضامن بما حفر الا ان ما كان قديما فيترك كبئر زمزم فى المسجد الحرام ولا بأس برمى عش الخفاش والحمام لان فيه تنقية المسجد من زرقها وقالوا ولا يجوز ان تعمل فيه الصنائع لانه مخلص لله تعالى فلا يكون محلا لغير العبادة غير انهم قالوا فى الخياط اذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق الثوب عند طيه دقا عنيفا والذى يكتب ان كان بأجر يكره وان كان بغير أجر لا يكره قال فى فتح القدير هذا اذا كتب القرآن والعلم لانه فى عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن لغط لانهم فى صناعة لا عبادة اذهم يقصدون الاجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم الصبيان القرآن كالكاتب ان كان لاجر لا وحسبة لا بأس به اه وفى الخلاصة رجل يمر فى المسجد ويتخذه طريقا ان كان لغير عذر لا يجوز وبعذر يجوز ثم اذا جاز يصلى كل يوم تحية المسجد مرة اه وفى القنية يعتاد المرور فى الجامع يأثم ويفسق ولو دخل المسجد للمرور فلما توسطه ندم قيل يخرج من باب غير الذى قصده وقيل يصلى ثم يتخير فى الخروج وقيل ان كان محدثا يخرج من حيث دخل اعداما لما جنى ويكره تخصيص مكان فى المسجد لنفسه لانه يخل بالخشوع * أعظم المساجد حرمة المسجد الحرام ثم مسجد المدينة ثم مسجد بيت المقدس ثم الجوامع ثم مساجد المحال ثم مساجد الشوارع فانها أخف مرتبة حتى لا يعتكف فيها أحد اذا لم يكن لها امام معلوم ومؤذن ثم مساجد البيوت فانه لا يجوز الاعتكاف فيها الا للنساء واذا قسم أهل المحلة المسجد وضربوا فيه حائطا ولكل منهم امام على حدة ومؤذنهم واحد لا بأس به والاولى ان يكون لكل طائفة مؤذن كما يجوز لاهل المحلة أن يجعلوا المسجد الواحد مسجدين فلهم أن يجعلوا المسجدين واحدا لاقامة الجماعات اما للتدريس أو للتذكير فلا لانه ما بنى له وان جاز فيه ولا يجوز التعليم فى دكان فى فناء المسجد عند أبى حنيفة وعندهما يجوز اذا لم يضر بالعامة اه ما فى القنية ولا يخفى ان المسجد الجامع تدبيره وعمارته واصلاحه للامام أو نائبه كما صرحوا به فى كتاب القسامة فللامام أو نائبه أن يجعل الجامع مسجدين بضرب حائط ونحوه كالاهل المحلة ولا بد ان نذكر أحكام تحية المسجد فنقول هى على حذف مضاف أى تحية رب المسجد لان المقصود منها التقرب الى الله تعالى لا الى المسجد لان الانسان اذا دخل بيت الملك فانما يحيى الملك لا بيته كذا ذكره العلامة الحلبى وقد حكى الاجماع على سنيتها غير ان أصحابنا يكرهونها فى الاوقات المكروهة تقديما للعموم الحاظر على عموم المبيح وقد قدمنا انه اذا تكرر دخوله فى كل يوم فانه يكفيه ركعتان لها فى اليوم وذكر فى الغاية انها لا تسقط بالجلوس عند أصحابنا فانه قال فى الحاكم اذا دخل المسجد للحكم فهو بالخيار عندنا ان شاء صلى تحية المسجد عند دخوله وان شاء صلاها عند انصرافه فلم تسقط بالجلوس لانها لتعظيم المسجد وحرمته ففى أى وقت صلاها حصل المقصود من ذلك اه وفى الظهيرية ثم اختلفوا فى صلاة التحية انه يجلس ثم يقوم ويصلى أو يصلى قبل أن يجلس قال بعضهم يجلس ثم يقوم وعامة العلماء قالوا يصلى كما يدخل المسجد اه قلت ويشهد لقول العامة وهو الصحيح كما فى القنية ما فى الصحيحين عن أبى قتادة الانصارى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وانما قلنا بعدم سقوطها بالجلوس لما أخرجه ابن حبان فى صحيحه عن أبى ذر قال دخلت المسجد فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس وحده فقال يا أباذر ان للمسجد تحية وأن تحيته ركعتان فقم فاركعهما فقمت فركعتهما اه وقد قالوا ان كل صلاة صلاها عند دخوله فرضا أو سنة فانها تقوم مقام التحية بلا نية كما فى البدائع وغيره فلو نوى التحية مع الفرض فظاهر ما فى المحيط وغيره انه يصح

الاعلان الا انه أبيح ادخال الدواب فيها ضرورة الخشية على ضياعها وقد يجوز ادخال الدواب فى بقعة المساجد لمكان العذر والضرورة اه فقد اختلف التصحيح فى مصلى العيد واتفق فى مصلى الجنازة كذا فى

عندهما وعند محمد لا يكون داخلا فى الصلاة فانهم قالوا لو نوى الدخول فى الظهر والتطوع فانه يجوز عن الفرض عند أبى يوسف وهو رواية عن أبى حنيفة وعند محمد لا يكون داخلا وصرح فى الظهيرية بكراهة الحديث أى كلام الناس فى المسجد لكن قيده بان يجلس لاجله وفى فتح القدير الكلام المباح فيه مكروه يأكل الحسنات وينبغى تقييده بما فى الظهيرية أما ان جلس للعبادة ثم بعدها تكلم فلا وأما النوم فى المسجد واختلاف المشايخ فيه وفى التجنيس الاشبه بما تقدم من المسائل انه يكره لانه ما أعد لذلك وانما بنى لاقامة الصلاة وأما الجلوس فى المسجد للمصيبة فمكروه لانه لم يبن له وعن الفقيه أبى الليث انه لا بأس به لان النبى صلى الله عليه وسلم حين بلغه قتل جعفر وزيد بن حارثة جلس فى المسجد والناس يأتونه ويعزونه والمفتى به انه لا يلازم غرمه فى المسجد لان المسجد بنى لذكر الله تعالى ويجوز الجلوس فى المسجد لغير الصلاة ولا بأس به للقضاء كالتدريس والفتوى اه وسيأتى ان شاء الله تعالى بقية أحكام المسجد فى الوقف والكراهية والجنايات ومسئلة الذهاب الى الاقدم أو الى مسجد حيه أو الى من كان امامه أصلح مذكورة فى الخلاصة وغيرها بتفاريعها (قوله لا فوق بيت فيه مسجد) أى لا يكره ما ذكر فى بيت فيه أو فوقه فى ذلك البيت مسجد وهو مكان فى البيت أعد للصلاة فانه لم يأخذ حكم المسجد وان كان يستحب للانسان رجلا كان أو امرأة أن يتخذ فى داره مكانا خاليا للصلاة وبه أمر النبى صلى الله عليه وسلم أصحابه واختلفوا فى مصلى الجنازة والعيد فصحح فى المحيط فى مصلى الجنائز انه ليس له حكم المسجد أصلا وصحح فى مصلى العيد كذلك الا فى حق جواز الاقتداء وان لم تتصل الصفوف وفى النهاية وغيرها والمختار للفتوى فى المسجد الذى اتخذ لصلاة الجنازة والعيد انه مسجد فى حق جواز الاقتداء وان انفصل الصفوف رفقا بالناس وفيما عدا ذلك ليس له حكم المسجد اه وظاهر ما فى النهاية انه يجوز الوطء والبول والتخلى فى مصلى الجنائز والعيد ولا يخفى ما فيه فان البانى لم يعده لذلك فينبغى أن لا تجوز هذه الثلاثة وان حكمنا بكونه غير مسجد وانما تظهر فائدته فى بقية الاحكام التى ذكرناها ومن حل دخوله للجنب والحائض (قوله ولا نقشه بالجص وماء الذهب) أى ولا يكره نقش المسجد وهو المذكور فى الجامع الصغير بلفظ لا بأس به وقيل يكره للحديث ان من اشراط الساعة تزيين المساجد وقيل مستحب لانه من عمارته وقد مدح الله فاعلها بقوله انما يعمر مساجد الله وأصحابنا قالوا بالجواز من غير كراهة ولا استحباب لان مسجد رسول الله كان مسقفا من جريد النخل وكان يكف اذا جاء المطر وكان كذلك الى زمن عثمان ثم رفعه عثمان و بناه و بسط فيه الحصى كما هو اليوم كذلك ومحل الاختلاف فى غير نقش المحراب أما نقشه فهو مكروه لانه يلهى المصلى كما فى فتح القدير وغيره قال المصنف فى الكافى وهذا اذا فعل من مال نفسه أما المتولى فانما يفعل من مال الوقف ما يحكم البناء دون النقش فلو فعل ضمن حينئذ لما فيه من تضييع المال وان اجتمعت أموال المساجد وخاف الضياع بطمع الظلمة فيها فلا بأس به حينئذ اه وصرح فى الغاية ان جعل البياض فوق السواد للنقاء موجب لضمان المتولى ولا يخفى ان محله ما اذا لم يكن الواقف فعل مثل ذلك أما ان كان كذلك فله البياض لقولهم فى عمارة الوقف انه يعمر كما كان وقيد بكونه للنقاء اذ لو قصد به أحكام البناء فانه لا يضمن وقيدوا بالمسجد اذ نقش غيره موجب

لا فوق بيت فيه مسجد ولا نقشه بالجص وماء الذهب

الشرنبلالية (قوله فى حق بقية الاحكام التى ذكرناها) أى كجواز الوضوء والمضمضة فيه ومسح الرجل من الطين بحشيشه والبصاق ونحو ذلك مما مر (قوله وهو المذكور الخ) قال فى النهاية قال شمس الائمة السرخسى رحمه الله تعالى فى قوله لا بأس اشارة الى انه لا يؤجر بذلك فيكفيه ان ينجو رأسا برأس اه لان فى لفظة لا بأس دليلا على ان المستحب غيره وانما كان كذلك لان البأس الشدة اه قلت وفيه نفى لقول من جعله قربة لما

فيه من تعظيم المسجد واجلال الدين وبه صرح الزيلعى ثم قال وعندنا لا بأس به ولا يستحب وصرفه الى المساكين أحب اه وافعل التفضيل ليس على بابه لانه نفى استحباب صرفه بما تقدم كذا فى الشرنبلالية (قوله لانه يلهى المصلى) قال فى الشرنبلالية قلت فعلى هذا لا يختص بالمحراب بل فى أى محل يكون أمام من يصلى بل أعم منه وبه صرح الكمال فقال بكراهة التكلف بدقائق

للضمان الا اذا كان مكانا معدا للاستغلال تزيد الاجرة به فلا بأس به وأرادوا من المسجد داخله لقول صاحب النهاية ولان فى تزيينه ترغيب الناس فى الاعتكاف والجلوس فى المسجد لانتظار الصلاة وذلك حسن اه فيفيد ان تزيين خارجه مكروه وأما من مال الوقف فلا شك انه لا يجوز للمتولى فعله مطلقا لعدم الفائدة فيه خصوصا اذا قصد به حرمان أرباب الوظائف كما شاهدناه فى زماننا من دهنهم الحيطان الخارجة وسيأتى ان شاء الله تعالى بأتم من هذا فى كتاب الوقف وفى النهاية وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط الكتابة وان توطأ وفى جامع النسفى مصلى أو بساط فيه أسماء الله تعالى يكره بسطه واستعماله فى شئ وكذا لو كان عليه الملك لا غير أو الالف واللام وحدها وكذا يكره اخراجه عن ملكه اذا لم يأمن من استعمال الغير والواجب ان يوضع فى أعلى موضع لا يوضع فوقه شئ وكذا يكره كتابة الرقاع والصاقها فى الابواب لما فيه من الاهانة اه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿باب الوتر والنوافل﴾

النقوش ونحوها خصوصا فى المحراب اه وبه يعلم ما فى كلام المؤلف (باب الوتر والنوافل)

﴿باب الوتر والنوافل﴾ الوتر واجب

لا خفاء فى حسن تأخيرهما عن الفرائض والوتر فى اللغة خلاف الشفع وأوتر صلى الوتر كذا فى المغرب وهو فى الشرع صلاة مخصوصة وهى ثلاث ركعات بعد العشاء والنفل فى اللغة الزيادة وفى الشرع عبادة زيادة شرعت لنا لا علينا وجوه اشتقاقه يدل على الزيادة ولهذا يسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على الولد الصلبى وتسمى الغنيمة نفلا لانها زيادة على أصل المال (قوله الوتر واجب) وهذا آخر أقوال أبى حنيفة وهو الصحيح كذا فى المحيط والاصح كما فى الخانية وهو الظاهر من مذهبه كذا فى المبسوط وروى عنه انه فرض وعنه انه سنة و وفق المشايخ بينهما بأنه فرض عملا واجب اعتقادا سنة ثبوتا ودليلا وأما عندهما فسنة عملا واعتقادا ودليلا لكن سنة مؤكدة آكد من سائر السنن المؤقتة كما فى البدائع لظهور أثر السنن فيه حيث لا يؤذن له ولم يثبت عندهما دليل الوجوب فنفياه وأما استدلاله فى الهداية لهما بأنه لا يكفر جاحده لا يفيد اذا اثبات اللازم لا يستلزم اثبات الملزوم المعين الا اذا ساواه وهو هنا أعم لان عدم الاكفار بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وأما الامام فثبت عنده دليل الوجوب وهو الحديث وأحسن ما يعين منه ما رواه أبو داود مرفوعا الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى الوتر حق فمن لم يوتر فليس منى رواه الحاكم وصححه وما رواه مسلم مرفوعا اوتروا قبل أن تصبحوا والامر للوجوب وأما ما فى الصحيحين من انه عليه السلام أوتر على بعيره فواقعة حال لا عموم لها فيجوز كونه كان للعذر والاتفاق على ان الفرض يصلى على الدابة لعذر الطين والمرض ونحوه أو انه كان قبل وجوبه لان وجوبه لم يقارن وجوب الخمس بل متأخر وقد روى انه عليه السلام كان ينزل للوتر وأما حديث الاعرابى حين قال له هل على غيرها أى الصلوات الخمس فقال له النبى صلى الله عليه وسلم لا الا أن تطوع فلا يدل على عدم وجوب الوتر كما زعمه النووى فى شرح مسلم لانه كان فى أول الاسلام ثم وجب الوتر بعده بدليل انه سأله عن العبادة المالية فأخبره بالزكاة فقال هل على غيرها فقال لا كما ذكر فى الصلاة مع ان صدقة الفطر فرض عندهم بدليله فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا عنه ولا يلزم من القول بوجوبه الزيادة على الفرائض الخمس القطعية لانه ليس بفرض قطعى وذكر فى البدائع حكاية هى ان يوسف بن خالد السمتى كان من أعيان فقهاء البصرة فسأل أبا حنيفة عنه فقال انه واجب

(قوله فظهر بهذا الخ) قال الرملي أقول بخط شيخ شيخنا على المقدسي كيف يكون ذلك وقد صرحوا في المتون بالفرق وفرعوا على كل قول أحكاما الآخر كفساد الفجر بتذكره وفساده بتذكر فرض قبله اه قلت وهو عجيب ونقل العلامة الرملي له أعجب وكأن منشأه الغفلة عن قول المؤلف الا في فساد الصبح الخ (قوله الا في فساد الصبح بتذكره الخ) أي والا في عدم اعادته لو ظهر فساد العشاء دونه عنده لا عندهما قال في المنظومه

والوتر فرض ويرى بذكره * في فجره فساد فرض فجره
ولا يعاد الوتر اذ يعاد * عشاؤه ان ظهر الفساد

فقال له كفرت بأبا حنيفة تمنا منه أنه يقول انه فريضة فقال أبو حنيفة أيهولني اكفارك اياي وأنا أعرف الفرق بين الفرض والواجب كفرق ما بين السماء والارض ثم بين له الفرق بينهما فاعتذر اليه وجلس عنده للتعلم اه وفي المحيط لا يجوز الوتر قاعدا مع القدرة على القيام ولا على راحلته من غير عذر لان عنده الوتر واجب وأداء الواجبات والفرائض على الراحلة من غير عذر لا يجوز وعندهما وان كان سنة لكن صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يتنفل على راحلته من غير عذر في الليل واذا بلغ الوتر نزل فيوتر على الارض اه وافاد انه لا يجوز قاعدا ولا كما من غير عذر باتفاق أبي حنيفة وصاحبيه وصرح في الهداية بانه يجب قضاؤه اذا فاته بالاجماع وصححه في التجنيس وعلل له في المحيط بقوله أما عنده فلانه واجب وأما عندهما فلقوله عليه السلام من نام عن وتر أو نسيه فليصله اذا ذكره اه وصرح في الكافي بان وجوب قضائه ظاهر الرواية عنهما وروى عنهما عدمه وسيأتي انه لا يصلي خلف النفل اتفاقا فظهر بهذا أنه لا فرق بين قوله بوجوبه وبين قولهما بسنيته من جهة الاحكام وان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب الا في فساد الصبح بتذكره وفي قضائه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس قال في التجنيس عند أبي حنيفة يقضيه بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس و بعد صلاة العصر لانه واجب عنده فيجوز قضاؤه فيه كقضاء سائر الفرائض وعندهما لا لانه سنة عندهما اه لكن تعقب صاحب الهداية في فتح القدير بانه سنة عندهما فوجوب القضاء محل النزاع وقد علمت دفعه بما في المحيط وفي الظهيرية والولوالجية والتجنيس وغيرهم أهل قرية اجتمعوا على ترك الوتر أدبهم الامام وحبسهم وان لم يمتنعوا قاتلهم وان امتنعوا عن أداء السنن فجواب أئمة بخارى بأن الامام يقاتلهم كما يقاتلهم على ترك الفرائض لما روى عن عبد الله بن المبارك انه قال لو أن أهل بلدة أنكروا سنة السواك لقاتلتهم كما نقاتل المرتدين اه وفي العمدة اجتمع قوم على ترك الاذان يؤدبهم الامام وعلى ترك السنن قاتلهم زاد في الخلاصة بان هذا اذا تركها جفاء لكن رآها حقا وان لم يرها حقا يكفر وذكر في التحقيق لصاحب الكشف ان الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركه ولكن لا تفسد الصلاة اه وفي البدائع ان وجوبه لا يختص بالبعض دون البعض بل يعم الناس أجمع من الحر والعبد والذكر والانثى ان كان أهلا للوجوب لعموم الدلائل (قوله وهو ثلاث ركعات بتسليمة) أي الوتر لما رواه الحاكم وصححه وقال على شرطهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث لا يسلم الا في آخرهن قيل للحسن ان ابن عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال كان عمر أفقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير اه ونقله الطحاوي عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الليل مثنى مثنى واذا خشي الصبح صلى واحدة فأوترت له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستأنفة ليحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل كلا من

وهو ثلاث ركعات بتسليمة

اه والا في فساده بتذكر فرض قبله (قوله لكن تعقب الخ) عبارة الفتح وله ولهذا وجب القضاء بالاجماع أي ثبت والا فوجوب القضاء محل النزاع أيضا والمعنى انه صلاة مقضية مؤقتة فتجب كالمغرب اه وكان الحامل له على تأويل وجب بثبت ان ايجاب القضاء بدون ايجاب الاداء مما لم يعهد كما قاله في النهر متعقبا للمأثور عن المحيط ولما أجاب به بعضهم عن الهداية ان المراد اجماع الاصحاب على ظاهر الرواية عنهم ونقل جوابا آخر ان المراد اجماع الصحابة لقول الطحاوي ان وجوبه ثبت باجماعهم والى هذا يشير قول الفتح ان وجب بمعنى ثبت قال وهذا الجواب اختاره كثير من الشارحين ولا يخفى ان فيه عدولا عن الظاهر اه وفي شرح الشيخ اسمعيل والتحقيق ما في الفتح لما يلزم على ما ذكره في البحر من تفريق الاحكام ولهذا قال في المحيط وما ذكر في الجواب في ظاهر الرواية ظاهر على مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى

(قوله لان امامه لم يخرج بسلامه عنده) فيه أنه ان رجع الضمير في عنده الى المقتدى الحنفي فلا شك في ان هذا السلام عنده مخرج من الصلاة حتى جاز له بعده الكلام ونحوه وكذا اذا رجع الى الامام لانه كذلك مخرج من الصلاة نعم عند الحنفي سلامه مبطل للصلاة وعند الشافعي متمم ومخرج منها ولعل المراد بقوله لم يخرج بسلامه عنده أي عند امامه أي لم يبطل وتره لصحة فصله عنده و يكون هذا القول مبنيا على ان العبرة رأى الامام كما سيأتي نقله عن الهندواني وجماعة و يؤيده قوله كما لو اقتدى بامام قد رعف (قوله مفيد لصحته الخ) في هذه الافادة نظر لان القول بانه يشترط لصحة الاقتداء بالشافعي عدم الفصل على

ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة ومع الاحتمال لا يقاوم الصرائح الواردة وقد روى الامام أبو حنيفة بسنده أنه عليه السلام كان يقرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد وما وقع في السنن وغيرها من زيادة المعوذتين أنكرها الامام أحمد وابن معين ولم يخترها أكثر أهل العلم كما ذكره الترمذي كذا في شرح منية المصلي وصحح الشارح الزيلعي انه لا يجوز اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر وجوزه أبو بكر الرازي و يصلي معه بقية الوتر لان امامه لم يخرج بسلامه عنده وهو مجتهد فيه كما لو اقتدى بامام قد رعف واشتراط المشايخ لصحة اقتداء الحنفي في الوتر بالشافعي ان لا يفصله على الصحيح مفيد لصحته اذا لم يفصله اتفاقا و يخالفه ما ذكر في الارشاد من أنه لا يجوز الاقتداء في الوتر بالشافعي باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمتنفل فانه يفيد عدم الصحة فصل أو وصل ولذا قال بعده والاول أصح مشيرا الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل لا مطلقا معللا بان اعتقاد الوجوب ليس بواجب على الحنفي اه فمراده من الاول هو قوله في شروط الاقتداء بالشافعي ولا يقطع وتره بالسلام هو الصحيح و يشهد للشارح ما في السراج الوهاج أن الاقتداء به في العيدين صحيح ولم يرد فيه خلاف مع انه سنة عند الشافعي و واجب عندنا وما نقله أصحاب الفتاوى عن ابن الفضل ان اقتداء الحنفي في الوتر بمن يرى انه سنة كاليوسفي صحيح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فاهدر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلاة واعتبر مجرد اتحاد النية واستشكله في فتح القدير بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية النفل و يجوز عكسه فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي بناء على انه لم يصح شروعه في الوتر لانه بنيته اياه انما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل وحينئذ والاقتداء به فيه بناء على المعدوم في زعم المقتدى نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر بخاطره عند النية صفة من السنة أو غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي انه لا يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نفليته وهو غير بعيد للمتأمل اه وحاصله ترجيح ما في الارشاد وتضعيف تصحيح الزيلعي وما في الفتاوى عن ابن الفضل وليس فيما ذكره دليل عليه لان ما في التجنيس وغيره انما هو في الفرض القطعي والوتر ليس بفرض قطعي انما هو واجب ظني ثبت بالسنة فلا يلزم اعتقاد وجوبه للاختلاف فيه فلم يلزم في صحته تعيين وجوبه بل تعيين كونه وترا بل صرح في المحيط والبدائع بأنه ينوي صلاة الوتر والعيدين فقط وصرح بعض المشايخ كما في شرح منية المصلي بانه لا ينوي في الوتر انه واجب للاختلاف في وجوبه فظهر بهذا ان المذهب الصحيح صحة الاقتداء بالشافعي في الوتر ان لم يسلم على رأس الركعتين وعدمها ان سلم

الصحيح مفيد للخلاف عند عدم الفصل لا للاتفاق ولعل قوله على الصحيح سبق قلم وعبارة الفتح هنا هكذا وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر باجماع أصحابنا لانه اقتداء المفترض بالمنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله فانه يقتضي صحة الاقتداء عند عدم فصله ولا غبار عليها (قوله فلذا قال بعده) أي قال الزيلعي بعد كلام الارشاد والاول أي اشتراط عدم القطع بالسلام أصح وفي ذلك اشارة الى ان عدم الصحة انما هو عند الفصل فقط ثم لينظر فيما علل به من عدم وجوب اعتقاد الوجوب على الحنفي فان الظاهر ان من قلد أبا حنيفة رحمه الله القائل بوجوبه يجب عليه اعتقاد ذلك والا لما وجب عليه الترتيب بينه وبين غيره واللازم باطل كما لا يخفى على انه قد مر عن المشايخ في الجمع بين الروايات انه واجب اعتقادا أي واجب اعتقاده لانه تمييز محول عن الفاعل واما قول الاصوليين انه لازم عملا لا علما فالمراد نفي العلم القطعي ولذا قال المصنف في المنار وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين و يمكن حمل كلام الزيلعي عليه بان يكون معنى قوله ليس بواجب عليه نفي الافتراض واليقين أي لا يفترض عليه اعتقاد الوجوب ليظهر الفرق بينه وبين الصلوات الخمس فانها واجبة عملا وعلما أي يلزمه فعلها واعتقادها (قوله فلا يلزمه اعتقاد وجوبه) فيه ما مر فتدبر

والله

(قوله ولفظه اذا اقتدى الخ) هذا كما يدفع قول الفتح يقتضي الخ يدفع قوله أيضا لانه بنيته اياه انما نوى النفل الخ لانه يقال عليه انه نوى صلاة مخصوصة عينها بالوترية وهذا كاف في صحة الاقتداء كما دلت عليه عبارة التجنيس هذه وقد دلت أيضا على ان قول التجنيس أولا ان الفرض لا يتأدى بنية النفل معناه اذا نوى صريح النفل كالسنة أو التطوع والنية بعنوان الوترية ليست نية النفلية قال في النهر بعد تقريره لحاصل ماقلنا واذا تحققت هذا ظهر لك ان قوله في البحر مافي التجنيس أولا في الفرض القطعي والوتر ليس كذلك غير صحيح اذ مفاده ان الوتر يتأدى بنية النفل وهو خلاف الواقع فتدبره اهـ وهو ظاهر وان قال بعضهم انه ليس بصواب بل مفاده جوازه بعنوان الوترية فتدبر (قوله والذي ينبغي الخ) أقول هذا خلاف الظاهر المتبادر من كلامهم بل المفهوم منه ان يقتصر على نية الوتر من غير تعيين وجوب وعبارة المحيط والبدائع صريحة في ذلك

وانما قالوا كذلك للاختلاف في وجوبه وسنيته فليس بواجب قطعا ولا بسنة قطعا واذا أطلقه عن الوجوب يكون موافقا لكل من القولين ولا يخفى ان ما كان سنة وان كان لا تضره نية الوجوب لكنه خلاف الاولى فكان الاولى عدم

وقنت في ثالثه قبل الركوع ابدا

تعيين الوجوب سيما وقد قيل انه فرض كما هو رواية عن الامام كما مر قال في شرح المنية قال أبو بكر ابن العربي في العارضة قال سحنون واصبغ من المالكية الى وجوبه يريد به الفرض وحكى عن أبي بكر انه واجب أي فرض وحكى ابن بطال في شرح البخاري عن ابن مسعود وحذيفة انه واجب على أهل القرآن دون غيرهم والمراد بالوجوب الفرض واختار الشيخ علم الدين السخاوي المقرئ انه فرض وعمل فيه جزأ وساق الاحاديث الدالة على فرضيته ثم قال فلا يرتاب ذو فهم بعد هذا انها الحقت بالصلوات الخمس في المحافظة عليها وفي المغني عن الامام أحمد من ترك الوتر عمدا فهو رجل سوء ولا ينبغي أن تقبل شهادته اهـ مافي شرح المنية فلاجرم قال المشايخ بنية الوتر فقط ليخرج عن العهدة بيقين فتأمل منصفا (قوله لكن تعقبه الخ) حيث قال وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما اخرجوه في السنن الاربعة عن يزيد بن أبي مريم عن أبي الجوزاء عن الحسن بن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلمات أقولهن في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت الخ ثم قال في الفتح وهو أي اثبات الوجوب متوقف على ثبوت صيغة الامر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله تعالى أعلم به فلم يثبت لي اهـ

الله الموفق للصواب ثم اعلم ان قوله في فتح القدير لكن اطلاق مسئلة التجنيس يقتضي الى آخره غفلة عما ذكره صاحب التجنيس في باب الوتر منه ولفظه اذا اقتدى في الوتر بمن يراه سنة وهو يراه واجبا ينظر ان كان نوى الوتر وهو يراه سنة أو تطوعا جاز الاقتداء بمنزلة من صلى الظهر خلف آخر وهو يرى ان الركوع سنة أو تطوع وان كان افتتح الوتر بنية التطوع أو بنية السنة لا يصح الاقتداء لانه يصير اقتداء المفترض بالمتنفل كذا ذكره الامام الرستغفني هذا والذي ينبغي أن يفهم من قولهم انه لا ينوي انه واجب انه لا يلزمه تعيين الوجوب لا ان المراد منعه من أن ينوي وجوبه لانه لا يخلو اما أن يكون حنفيا أو غيره فان كان حنفيا فينبغي أن ينويه ليطابق اعتقاده وان كان غيره فلا تضره تلك النية فان من المعلوم ان انتفاء الوصف لا يوجب انتفاء الاصل فيبقى الاصل وهو صلاة الوتر هنا وقد كان يخرج به عن العهدة (قوله وقنت في ثالثه قبل الركوع ابدا) لما أخرجه النسائي عن أبي بن كعب انه عليه الصلاة والسلام كان يقنت قبل الركوع ومافي حديث أنس من انه عليه السلام قنت بعد الركوع فالمراد منه ان ذلك كان شهرا منه فقط بدليل مافي الصحيح عن عاصم الاحول سألت أنسا عن القنوت في الصلاة قال نعم قلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فان فلانا أخبرني عنك انك قلت بعده قال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهرا وظاهر الاحاديث يدل على القنوت في جميع السنة وأما ما رواه أبو داود ان عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم الا في النصف الثاني فاذا كان العشر الاواخر تخلف فصلى في بيته فلا يدل على تخصيصه بالنصف الثاني من رمضان لان القنوت فيه يحتمل أن يكون طول القيام فانه يقال عليه كما يقال على الدعاء وترجح الاول لتخصيص النصف الاخير بزيادة الاجتهاد فليس هو المتنازع فيه والكلام في القنوت في خمسة مواضع في صفته ومحل أدائه ومقداره ودعائه وحكمه اذا فات أما الاول فقد ذكره المصنف في باب صفة الصلاة من الواجبات وهو مذهب أبي حنيفة وعندهما سنة كالوتر ويشهد للوجوب قوله صلى الله عليه وسلم للحسن حين علمه القنوت اجعل هذا في وترك والامر للوجوب لكنه تعقبه في فتح القدير بانه لم يثبت ومنهم من حاول الاستدلال بالمواظبة المفادة من الاحاديث وهو

(قوله والالوجبت هذه الكلمات) أى قوله اللهم اهدنى فيمن هديت الخ أو كانت أولى من غيرها مع ان المتقرر عند من استدل به من الحنفية اللهم انا نستعينك الخ وفى كلام المؤلف اجحاف لان المشار اليه غير مذكور فى كلامه بل ظاهره ان المراد بالكلمات اللهم انا نستعينك وليس كذلك لما علمته من القولة السابقة ولحصول المناقضة فى قوله لكن المتقرر عندهم لو حمل على ظاهره (قوله فان صح النقل فنقول الخ) فيه نظر لانه يقتضى انه لو صلاها اربع ركعات يكون مستحبا مع أنه قيد الاستحباب بما اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى على ان فيه زيادة القعدة فى الثالثة وهى مكروهة سيما مع ورود النهى تأمل (قوله فلو أتى بالثانى الخ) أقول قد قدمنا فى باب الحدث فى الصلاة الخلاف فيما يقضيه المسبوق هل هو أول الصلاة أو آخرها وانه لا يظهر الخلاف فى القراءة والقنوت لان من قال يقضى آخر صلاته يقول الا فى حق القراءة والقنوت وعلى هذا فقنوته مع الامام يكون فى موضعه على كل من القولين فلو قنت فيما يقضى لا يكون تكرارا له فى موضعه اما على الاول فظاهر واما على الثانى فكذلك لما علمت من انه جعل ما يقضيه آخر صلاته الا فى القراءة والقنوت وقد يجاب بان شرعية القنوت انها هى فى آخر الصلاة حقيقة وحكما كما فى غير المسبوق أو حكما فقط كما فى المسبوق وان ما يقضيه المسبوق بالنظر الى ما أدركه مع الامام آخر صلاته وما أدركه أولها حقيقة لان الاول اسم لفرد سابق وبالنظر الى صلاة الامام يكون أول صلاته لان ما أدركه مع الامام آخر صلاة الامام فيكون ما يقضيه أول صلاته تحقيقا للتبعية وتصحيحا للاقتداء لكنها أولية حكمية ويكون ما أداه مع الامام أول صلاته حقيقة على النظر الاول وآخرها حكما على النظر الثانى وقد اعتبر والحكم فى حق القنوت كيلا يؤدى الى تكراره الذى هو غير مشروع وحينئذ واذا قنت مع الامام يكون قنوته فى آخر الصلاة حكما واذا قنت فيما يقضى أيضا يكون فى آخرها حقيقة فلزم تكراره فى موضعه الذى هو آخر الصلاة وأما مسئلة الشاك فلم يلزم ذلك فيها لان أحد القنوتين ليس فى آخر الصلاة وكان مقتضى عدم مشروعية تكرار المنع ولكنه أمر به لما سيذكره المؤلف عن المحيط هذا ما ظهر لى والله تعالى أعلم (قوله فقد ذكر الكرخى الخ) هذا مبنى على ما سيأتى ان القنوت الواجب هو طول القيام دون الدعاء فذكر بيان لمقدار ذلك الطول

متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة به أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للاعم على الاخص والالوجبت بهذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم الدعاء المعروف اللهم انا نستعينك كما سيأتى اه وأطلقه فشمل الاداء والقضاء فلذا قالوا ومن يقضى الصلوات والاوتار يقنت فى الاوتار احتياطا وعلله الولوالجى فى فتاواه بانه ان كان عليه الوتر كان عليه القنوت وان لم يكن عليه الوتر والقنوت يكون فى التطوع والقنوت فى التطوع لا يضر اه وهو يقتضى ان قضاءه ليس لكونه لم يؤد حقيقة بل احتياطا وليس هو بمستحب قال فى مآل الفتاوى ولو لم يفته شئ من الصلوات وأحب أن يقضى جميع الصلوات التى صلاها تداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى وورد النهى عنه صلى الله عليه وسلم وما حكى عن أبى حنيفة انه قضى صلاة عمره وان صح النقل فنقول كان صلى المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات اه وفى التجنيس شك فى الوتر وهو فى حالة القيام انه فى الثانية أم فى الثالثة يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ثم يقعد فيقوم فيضيف اليها ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا وهو المختار فرق بين هذا وبين المسبوق بركعتين فى الوتر فى شهر رمضان اذا قنت مع الامام فى الركعة الاخيرة من صلاة الامام حيث لا يقنت فى الركعة الاخيرة اذا قام الى القضاء فى قولهم جميعا والفرق ان تكرار القنوت فى موضعه ليس بمشروع وههنا أحدهما فى موضعه والآخر ليس فى موضعه فجاز واما المسبوق فهو مأمور بأن يقنت مع الامام فصار ذلك موضعا له فلو أتى بالثانى كان ذلك تكرارا للقنوت فى موضعه اه وفى المحيط معزيا الى الاجناس لو شك انه فى الاولى أو فى الثانية أو فى الثالثة فانه يقنت فى الركعة التى هو فيها ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعتين بقعدتين ويقنت فيهما احتياطا وفى قول آخر لا يقنت فى الكل أصلا لان القنوت فى الركعة الثانية والاولى بدعة وترك السنة أسهل من الاتيان بالبدعة والاول أصح لان القنوت واجب وما تردد بين الواجب والبدعة يأتى به احتياطا اه وفى الذخيرة ان قنت فى الاولى أو فى الثانية ساهيا لم يقنت فى الثالثة لانه لا يتكرر فى الصلاة الواحدة اه وفيه نظر لانه اذا كان مع الشك فى كونه فى محله يعيده ليقع فى محله كما قدمناه فمع اليقين بكونه فى غير محله أولى أن يعيده كما لو قعد بعد الاولى ساهيا لا يمنعه أن يقعد بعد الثانية ولعل ما فى الذخيرة مبنى على القول الضعيف القائل بأنه لا يقنت فى الكل أصلا كما لا يخفى وأما الثانى فقد ذكرناه وأما مقداره فقد ذكر الكرخى ان مقدار القيام فى القنوت مقدار سورة اذا السماء انشقت وكذا ذكر فى

الاصل لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في القنوت اللهم انا نستعينك اللهم اهدنا وكلاهما على مقدار هذه السورة وروى انه عليه السلام كان لا يطول في دعاء القنوت كذا في البدائع وأما دعاؤه فليس فيه دعاء مؤقت كذا ذكر الكرخي في كتاب الصلاة لانه روى عن الصحابة أدعية مختلفة في حال القنوت ولان المؤقت من الدعاء يذهب بالرقة كما روى عن محمد فيبعد عن الاجابة ولانه لا يؤقت في القراءة لشئ من الصلوات ففي دعاء القنوت أولى وقال بعض مشايخنا المراد من قوله ليس فيه دعاء مؤقت ما سوى اللهم انا نستعينك لان الصحابة اتفقوا عليه فالاولى أن يقرأه ولو قرأ غيره جاز ولو قرأ معه غيره كان حسنا والاولى أن يقرأ بعده ما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي في قنوته اللهم اهدني فيمن هديت الى آخره وقال بعضهم الافضل في الوتر ان يكون فيه دعاء مؤقت لان الامام ربما يكون جاهلا فيأتي بدعاء يشبه كلام الناس فتفسد صلاته وما روى عن محمد من ان التوقيت في الدعاء يذهب برقة القلب محمول على أدعية المناسك دون الصلاة كذا في البدائع ورجح في شرح منية المصلي قول الطائفة الثانية لما ذكروا وتبركا بالمأثور الوارد به الاخبار وتوارثه الخلف عن السلف في سائر الاعصار اه لكن ذكر الاسبيجابي ان ظاهر الرواية عدم توقيته ثم ان الدعاء المشهور عند أبي حنيفة اللهم انا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي ونسجد واليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك بالكفار ملحق لكن في المقدمة الغزنوية ان عذابك الجد ولم يذكره في الحاوي القدسي الا انه أسقط الواو من نخلع والظاهر ثبوتهما أما اثبات الجد ففي مراسيل أبي داود وأما اثبات الواو في ونخلع ففي رواية الطحاوي والبيهقي وبه اندفع ما ذكره الشمني في شرح النقاية انه لا يقول الجد واتفقوا على انه بكسر الجيم بمعنى الحق واختلفوا في ملحق وصحح الاسبيجابي كسر الحاء بمعنى لاحق بهم وقيل بفتحها ونص الجوهري على انه صواب وأما نحفد فهو بفتح النون وكسر الفاء وبالدال المهملة من الحفد بمعنى السرعة ويجوز ضم النون يقال حفد بمعنى اسرع واحفد لغة فيه حكاها ابن مالك في فعل وافعل وصرح قاضيخان في فتاواه بانه لو قرأها بالذال المعجمة بطلت صلاته ولعله لانها كلمة مهملة لا معنى لها ثم اعلم ان المشايخ اختلفوا في حقيقة القنوت الذي هو واجب عنده فنقل في المجتبى عن شرح المؤذني القنوت طول القيام دون الدعاء وعن أبي عمرو لا اعرف من القنوت الا طول القيام وبه فسر قوله تعالى أمن هو قانت آناء الليل وعن الفتاوى الصغرى القنوت في الوتر هو الدعاء دون القيام اه وينبغي تصحيحه ومن لا يحسن القنوت بالعربية أو لا يحفظه ففيه ثلاثة أقوال مختارة قيل يقول يارب ثلاث مرات ثم يركع وقيل يقول اللهم اغفر لي ثلاث مرات وقيل اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار والظاهر ان الاختلاف في الافضلية لا في الجواز وان الاخير أفضل لشموله وان التقييد بمن لا يحسن العربية ليس بشرط بل يجوز لمن يعرف الدعاء المعروف ان يقتصر على واحد مما ذكر لما علمت ان ظاهر الرواية عدم توقيته وأما حكمه اذا فات محله فنقول اذا نسي القنوت حتى ركع ثم تذكر وان كان بعد رفع الرأس من الركوع لا يعود وسقط عنه القنوت وان تذكر في الركوع فكذلك في ظاهر الرواية كما في البدائع وصححه في الخانية وعن أبي يوسف انه يعود الى القنوت لشبهه بالقرآن كما لو ترك الفاتحة أو السورة فتذكرها في الركوع أو بعد رفع الرأس منه فانه يعود وينتقض ركوعه والفرق على ظاهر الرواية أن نقض الركوع في المقيس عليه لاكماله لانه

(قوله وقال بعض مشايخنا الخ) صححه الشيخ ابراهيم في شرح منية المصلي (قوله اللهم انا نستعينك) زاد بعده في الدرر ونستهديك قال الشيخ اسمعيل كذا في المنبع وليس في المغرب ولا فيما أخرجه أبو داود في مراسيله ذكره في جامع الفتاوى والجوهرية والمفتاح بعد قوله ونستغفرك اه ثم قال في آخر الدعاء وفي البرجندي المشهور عند الحنفية الختم عند قوله ملحق وليس في المشهور نستهديك ولا كلمة كله اه وزاد في الدرر أيضا بعد ونستغفرك ونتوب اليك قال الشيخ اسمعيل كذا في المنبع والتاجية وليس في الكتب المذكورة اه وزاد في الدرر أيضا ونخضع لك بعد قوله ولا نكفرك قال الشيخ اسمعيل كذا في مراسيل أبي داود وليس في المنبع وغيره مما ذكر ثم ذكر ان في بعض النسخ ونخلع ونسبها أيضا الى الواقعة ثم قال ولعله نخنع بالنون أي نخضع

(قوله أصلا) قيد لقوله بدون القراءة لا لقوله لا يعتبر أي انه اذا فقدت القراءة أصلا لا يعتبر وقيد به لانه لو وجد من القراءة آية واحدة يكون الركوع بعدها معتبرا (قوله لكان نقض الفرض للواجب) قد يقال هو كذلك فيما لو عاد لقراءة السورة فان أجيب بما ذكره المؤلف من انه بعوده صارت قراءة الكل فرضا يقال عليه انه لا يصير فرضا الا بعد القراءة وأما قبلها فهو واجب فاذا رفض الركوع يكون رفض الفرض للواجب فيكون كرفضه للقنوت الان يقال فرق بين ما هو واجب حالا وما لا وما هو واجب حالا فرض مآلا فرفض الركوع لما يكون فرضا وان كان قبل الشروع فيه واجبا ليس كرفضه الى ما هو واجب على كل حال

(قوله حيث يكبر فيه) كذا في شرح المنية لابن أمير حاج الحلبي ومشى عليه في متن التنوير من باب العيد والذي في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي انه يعود الى القيام فيكبر فيه

وانه قال لكن الفرق بين القنوت وبين تكبيرات العيد مشكل حيث ذكروا انه لو تذكر انه تركها وهو في الركوع يعود الى القيام على ما أشار اليه في الكافي وكذا في تلخيص الجامع الكبير وصرح به في شرحه والذي ذكره في التلخيص انه يجوز رفض ركن لم يتم لاجل واجب لم يفت محله فعلى هذا جاز رفض الركوع لانه لم يتم لان تمامه بالرفع لاجل تكبير العيد لانه واجب لم يفت محله من كل وجه لان الراكع قائم حكما فيقال القنوت أيضا كذلك ولم أر بعض من تعرض للفرق والذي يظهر انه كون تكبير العيد مجمعا عليه دون القنوت والله أعلم انتهى ويخالف هذا كله ما سيذكره المؤلف في باب صلاة العيد من حيث قال ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل ان يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية اهـ ومثله في شرح المنية لابن أمير حاج في باب العيد حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اهـ وعلى هذا الذي هو ظاهر الرواية لا حاجة الى

وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة

بتكامل بقراءة الفاتحة والسورة لكونه لا يعتبر بدون القراءة أصلا وفي المقدس ليس نقضه لا كماله لانه لا قنوت في سائر الصلوات والركوع معتبر بدونه فلو نقض لكان نقض الفرض للواجب كذا في البدائع وان عاد الى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لان ركوعه قائم لم يرتفض بخلاف المقيس عليه لان بعوده صارت قراءة الكل فرضا والترتيب بين القراءة والركوع فرض فارتفض ركوعه فلو لم يركع بطلت فلو ركع وأدركه رجل في الركوع الثاني كان مدركا لتلك الركعة وانما لم يشرع القنوت في الركوع مثل تكبيرات العيد اذا تذكرها في حال الركوع حيث يكبر فيه لانه لم يشرع الا في محض القيام غير معقول المعنى فلا يتعدى الى ما هو قيام من وجه دون وجه وهو الركوع وأما تكبيرات العيد فلم تختص بمحض القيام لان تكبيرة الركوع يؤتى بها في حال الانحطاط وهي محسوبة من تكبيرات العيد باجماع الصحابة واذا جاز أداء واحدة منها في غير محض القيام من غير عذر جاز أداء الباقي مع قيام العذر بالاولى ولم يقيد المصنف القنوت بالمخافتة للاختلاف فيه قال في الذخيرة استحسنوا الجهر في بلاد العجم للامام ليتعلموا كما جهر عمر رضي الله عنه بالثناء حين قدم عليه وفد العراق ونص في الهداية على ان المختار المخافتة وفي المحيط على انه الاصح وفي البدائع واختاره مشايخنا وراء النهر الاخفاء في دعاء القنوت في حق الامام والقوم جميعا لقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقول النبي صلى الله عليه وسلم خير الدعاء الخفي وهو مروي في صحيح ابن حبان وفصل بعضهم بين ان يكون القوم لا يعلمونه فالافضل للامام الجهر ليتعلموا والا فالاخفاء أفضل كما في الذخيرة ومن اختار الجهر به اختار أن يكون دون جهر القراءة كما في منية المصلي (قوله وقرأ في كل ركعة منه فاتحة الكتاب وسورة) بيان لمخالفته للفرائض فيقرأ في كل ركعة منه حتما ونقل في الهداية انه بالاجماع وفي التجنيس لو ترك القراءة في الركعة الثالثة منه لم يجز في قولهم جميعا اهـ أما عندهما فلانه نفل وفي النفل تجب القراءة في الكل وكذا على قول أبي حنيفة لان الوتر عنده واجب يحتمل انه نفل ولكن يترجح جهة الفرضية بدليل فيه شبهة فكان الاحتياط فيه وجوب القراءة في الكل وقد قدمنا من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد والحاصل ان قراءة آية في كل ركعة منه فرض وتعيين الفاتحة مع قراءة ثلاث آيات في كل ركعة واجب والسور الثلاث فيه سنة لكن ذكر في النهاية انه لا ينبغي ان يقرأ سورة متعينة على الدوام لان الفرض هو مطلق القراءة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والتعيين على الدوام يفضي الى ان يعتقد

ابداء الفرق بينه وبين القنوت لاتحادهما في الحكم والله أعلم (قوله وفيه) أي في التجنيس (قوله ولا يخفى ما فيه) أي ما في كلام المجتبى ويمكن أن يقال المراد في الفرضية (قوله وهو الاولى) لعل وجهه كونه موافقا لقوله عليه الصلاة والسلام قولوا اللهم صل على محمد الخ لما قيل له كيف نصلي عليك ولهذا قال بعضهم انها أفضل الصيغ وبها يخرج عن العهدة بيقين بخلاف غيرها (قوله وقد أطال المحقق الخ) أقول ذكر الشيخ ابراهيم الحلبي جملة مما في الفتح الى ان قال ان جميع ما ورد من قنوته صلى الله تعالى عليه وسلم وقنوت الخلفاء الراشدين وغيرهم مما اختلف فيه انما هو قنوت النوازل فانه محل الاجتهاد لان حديث أنس أنه عليه السلام لم يزل يقنت حتى فارق الدنيا ونحوه مما عن الصحابة يثبته وانه روي عن أبي بكر انه قنت عند محاربة مسيلمة وكذلك قنت عمر وكذا علي ومعاوية عند تحاربهما وحديث أبي حنيفة ونحوه انه عليه السلام قنت شهرا

ثم لم يقنت قبله ولا بعده ينفيه فوجب كون بقاء القنوت في النوازل أمرا مجتهدا فيه وذلك انه لم يؤثر عنه عليه السلام انه قال لا قنوت في نازلة بعد هذه بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لرفع

ولا يقنت في غيره

شرعيته ونسخه نظرا الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما أنزل ليس لك من الامر شيء وانه لعدم وقوع نازلة تستدعي القنوت بعدها فتكون شرعيته مستمرة وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وهو مذهبنا وعليه الجمهور قال الحافظ أبو جعفر الطحاوي انما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية فاذا وقعت فتنة أو بلية فلا بأس به فعله رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأما القنوت في الصلوات كلها عند النوازل فلم يقل به الا الشافعي وكأنهم حملوا ما روي عنه عليه السلام انه قنت في الظهر والعشاء على ما في مسلم وانه قنت في المغرب أيضا على ما في البخاري على النسخ لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في الفجر عنه عليه الصلاة والسلام اه ومقتضى هذا ان القنوت لنازلة خاص بالفجر ويخالفه ما ذكره المؤلف معزيا الى الغاية من قوله في صلاة الجهر ولعله محرف عن الفجر وقد وجدته بهذا اللفظ في حواشي مسكين وكذا في الاشباه وكذا في شرح الشيخ اسمعيل عزاه الى غاية البيان ولم أجد المسألة فيها فلعله اشتبه عليه غاية السروجي بغاية البيان لكن نقل عن البناية ما نصه

بعض الناس انه واجب وانه لا يجزئ غيره لكن لو قرأ بما ورد به الآثار احيانا يكون حسنا ولكن لا يواظب لما ذكرنا اه وقد يقال انهم رجحوا جهة النفلية فيه احتياطا في القراءة فينبغي ان لا يقضى في الوقت المكروه كما بعد طلوع الفجر وبعد صلاة العصر احتياطا لجهة النفلية لان النفل فيه ممنوع وقد قدمناه عن التجنيس خلافه وفيه والوتر بمنزلة النفل في حق القراءة الا انه شبيه المغرب من حيث انه لو استتم قائما في الثالثة قبل القعود ثم تذكر لا يعود لانها صلاة واحدة وفي النفل يعود لان كل شفع صلاة على حدة اه وفي المجتبى ولا تجب القعدة الاولى في الوتر وفي الامتحان صلى الوتر ولم يقعد في الثانية ناسيا ثم تذكر في الركوع لا يعود وان عاد لا ينتقض ركوعه اه ولا يخفى ما فيه لان القعدة الاولى واجبة في الفرض والنفل والوتر ذو شبه لهما فوجبت القعدة الاولى فيه وقد تقدم انه يرفع يديه عند تكبيرة القنوت كما يرفعهما عند الافتتاح وفي النهاية معزيا الى محمد بن الحنفية قال الدعاء أربعة دعاء رغبة ودعاء رهبة ودعاء تضرع ودعاء خفية ففي دعاء الرغبة يجعل بطون كفيه نحو السماء وفي دعاء الرهبة يجعل ظهر كفيه الى وجهه كالمستغيث من الشيء وفي دعاء التضرع يعقد الخنصر والبنصر ويحلق بالابهام والوسطى ويشير بالسبابة ودعاء الخفية ما يفعله المرء في نفسه ولم يذكر المصنف الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت للاختلاف فيها واختار الفقيه أبو الليث ان الاولى الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم لان القنوت دعاء والاولى في الدعاء ان يكون مشتملا عليها وذهب أبو القاسم الصفار الى انه لا يصلي فيه لانه ليس موضعها ومشى عليه في الخلاصة والحق هو الاول لما رواه النسائي باسناد حسن ان في حديث القنوت وصلى الله على محمد ولما رواه الطبراني عن علي كل دعاء محجوب حتى يصلي على محمد وفي المواقيت ويستحب في كل دعاء ان تكون فيه الصلاة على النبي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اه وهو يقتضي انه يصلي عليه في القنوت بهذه الصيغة وهو الاولى ومن الغريب ما في المجتبى لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم في القنوت لا يصلي في القعدة الاخيرة وكذا لو صلى عليه في القعدة الاولى سهوا لا يصلي عليه في القعدة الاخيرة ولا يصلي في القنوت اه (قوله ولا يقنت في غيره) أي في غير الوتر لما رواه الامام أبو حنيفة عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقنت في الفجر قط الا شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وانما قنت في ذلك الشهر يدعو على أناس من المشركين وكذا في الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام قنت شهرا يدعو على قوم من العرب ثم تركه وقد أطال المحقق

(قوله وهو) تفسير للشرط (قوله الاول ان يعلم منه الاحتياط فى مذهب الحنفى) انظر هل المراد بالاحتياط الاتيان بالشروط والاركان أو ما يشمل ترك المكروه عندنا كترك رفع اليدين عند الانتقالات وتأخير القيام عن محله فى القعود الاول بسبب الصلاة على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وظاهر كلام الشيخ ابراهيم فى شرح المنية الاول فانه قال وأما الاقتداء بالمخالف فى الفروع كالشافعى فيجوز ما لم يعلم منه ما يفسد الصلاة على اعتقاد المقتدى عليه الاجماع انما اختلف فى الكراهة اه اذ مفهومه ان الاختلاف فى الكراهة عند عدم العلم بالمفسد والمفسد انما هو ترك شرط أو ركن فقط ثم رأيت التصريح بذلك فى رسالة فى الاقتداء لمنلا على القارى وأنه فيما عدا المبطل يتبع مذهبه وان الاحتياط فى المبطل فاذا فعل فهو جائز بدون كراهة وهذا هو المتبادر من سياق كلام المؤلف وعلى عدم الكراهة فهل الاقتداء به أفضل أم الانفراد قال الرملى لم أره وظاهر كلامهم الثانى والذى يحسن عندى الاول وربما أشعر كلامهم به وقد كتبت على شرح زاد الفقير للغزى كتابة حسنة فى هذه المسئلة فراجعها ان شئت وصورة ما كتبته عليه قوله جاز الاقتداء به بلا كراهة بقى الكلام فى الافضل ما هو الاقتداء به أو الانفراد لم أر من صرح به من علمائنا وظاهر .. كلامهم الثانى والذى يظهر ويحسن عندى الاول لان فى الثانى ترك الجماعة حيث لا تحصل الا به ولو لم يكن بان كان هناك حنفى يقتدى به الافضل الاقتداء به وكيف يكون الافضل ان يصلى منفردا مع وجود شافعى صالح عالم تقى نقى يراعى الخلاف به تحصل فضيلة الجماعة ما أظن فقيه نفس يقول به وربما أشعر كلامهم بما بحثت اليه والله تعالى الموفق اه قلت ويدل عليه ما فى السراج حيث قال فان قلت فما الافضل ان يصلى خلف هؤلاء أو الانفراد فقيل أما فى حق الفاسق فالصلاة خلفه أولى فانه ذكر فى الفتاوى ان الرجل اذا صلى خلفه يحرز ثواب الجماعة لكن ولم لا ينال ثواب من يصلى خلف تقى وأما الآخرون يعنى العبد والاعرابى والفاسق وولد الزنا فيمكن أن يكون الانفراد أولى لجهلهم بشروط الصلاة ويمكن أن يكونوا على قياس الصلاة خلف الفاسق والافضل ان يصلى خلف غيرهم لان الناس تكره امامتهم اه وقد ذكر المؤلف فى باب الامامة ان هذه الكراهة تنزيهية وانه ينبغى أن يقيد بما اذا وجد غيرهم ووجه الدلالة فيما ذكرنا انه اذا كان شافعى تقى يحتاط لم توجد فيه علة الكراهة المذكورة هنا واذا كانت أفضل خلف فاسق مع انه غير مأمون على الدين فما بالك بشافعى تقى والحاصل ان الظاهر ما قاله الرملى ويدل عليه أيضا نفى المؤلف الكراهة والظاهر ان المراد بها التنزيهية الثابتة فى غيره (قوله الثانى أن يعلم) تقدم عن المجتبى أنه ان كان مراعيا للشرائط والاركان عندنا فالاقتداء به صحيح على الاصح ويكره والا فلا يصح أصلا (قوله فى خصوص ما يقتدى به) أى بان رآه احتجم وصلى من غير غيبة ولا اعادة وضوء فلا يصح الاقتداء به فى هذه الصلاة لانه علم منه عدم المراعاة فى خصوص ما يقتدى به وقوله أو فى الجملة أى بان رآه صلى بلا اعادة الوضوء ثم رآه بعد ذلك يصلى فهذه الصلاة الثانية لم يعلم منه عدم المراعاة فيها لكنه قد علمه منه فى صلاة غيرها فقد علم منه عدم الاحتياط

واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده آخر الحياة الاعتياد خصوصا والشيطان منقطع مجرد نفسه لسبيل لا شغل له سواك فيجب ترك المؤدى الى هذه المفسدة اه فالحاصل انه لا فائدة فى هذا الشرط وهو قول الطائفة الثانية ان لا يكون شاكا فى ايمانه اذ لا مسلم يشك فيه وأما التكفير بمعاق الاستثناء فقد علمت غلطه وأقبح من ذلك من منع منا نكحتهم وليس هو الا محض تعصب نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيآت أعمالنا خصوصا وقد نقل الامام السبكى فى رسالة ألفها فى هذه المسئلة ان القول بدخول الاستثناء فى الايمان هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الاشعرية والكلابية قال وهو قول سفيان الثورى اه والقول بتكفير هؤلاء من أقبح الاشياء ثم اعلم أنه قد صرح فى النهاية والعناية وغيرهما بكراهة الاقتداء بالشافعى اذا لم يعلم حاله حتى صرح فى النهاية بانه اذا علم منه مرة عدم الوضوء من الحجامة ثم غاب عنه ثم رآه يصلى فالصحيح جواز الاقتداء به مع الكراهة فصار الحاصل ان الاقتداء بالشافعى على ثلاثة أقسام الاول أن يعلم منه الاحتياط فى مذهب الحنفى فلا كراهة فى الاقتداء به الثانى ان يعلم منه عدمه فلا صحة لكن اختلفوا هل يشترط أن يعلم منه عدمه فى خصوص ما يقتدى به أو فى الجملة صحح فى النهاية الاول وغيره اختار الثانى وفى فتاوى الزاهدى اذا رآه احتجم ثم غاب فالاصح انه يصح الاقتداء به لانه يجوز أن يتوضأ احتياطا وحسن الظن به أولى الثالث أن لا يعلم شيأ فالكراهة ولا خصوصية لمذهب الشافعى بل اذا صلى حنفى خلف مخالف لمذهبه فالحكم كذلك وظاهر الهداية ان الاعتبار لاعتقاد المقتدى ولا اعتبار لاعتقاد الامام حتى لو شاهد الحنفى امامه الشافعى مس امرأة

الجملة والقول بفساد الاقتداء في هذه الصورة أضيق من القول الاول (قوله وقال الهندواني وجماعة لا يجوز) أي بناء على ان المعتبر عندهم هو رأي الامام قال في النهر وعلى هذا فيصح الاقتداء وان لم يحتط اه وظاهره الجواز وان ترك بعض الاركان والشرائط عندنا لكن ذكر العلامة نوح افندي في حواشي الدرر ان من قال ان المعتبر في جواز الاقتداء بالمخالف رأي الامام عند جماعة منهم الهندواني أراد به رأي الامام والمأموم معا لا رأي الامام فقط كما فهمه بعض الناس فان الاختلاف في اعتبار رأي الامام لا في اعتبار رأي المأموم فان اعتبار رأيه في الجواز وعدمه متفق عليه ثم قال والحنفي المقتدي اذا رأى في ثوب الشافعي الامام منيا لا يجوز له الاقتداء به اتفاقا لان المني نجس على رأي الحنفي واذا رأى في ثوبه نجاسة

قليلة يجوز له الاقتداء عند الجمهور ولا يجوز عند البعض لان النجاسة القليلة مانعة على رأي الامام والمعتبر رأيهما اه ولكن ليتأمل هذا مع ما مر من تجويز الرازي اقتداء الحنفي بمن يسلم من الركعتين في الوتر بناء على انه لم يخرجه هذا

لم يتوضأ ثم اقتدى به فان أكثر مشايخنا قالوا يجوز وهو الاصح كما في فتح القدير وغيره وقال الهندواني وجماعة لا يجوز ورجحه في النهاية بأنه أقيس لما أن زعم الامام ان صلاته ليست بصلاة فكان الاقتداء حينئذ بناء الموجود على المعدوم في زعم الامام وهو الاصل فلا يصح الاقتداء اه ورد بان المقتدي يرى جوازها والمعتبر في حقه رأي نفسه لا غيره وأيضا ينبغي حمل حال الامام على التقليد لأبي حنيفة حملا لحال المسلم على الصلاح ما أمكن فيتحد اعتقادهما والا لزم منه تعمد الدخول في الصلاة بغير طهارة على اعتقاده وهو حرام الا أن تفرض المسئلة ان المأموم علم به والامام لم يعلم بذلك كما ذكره الشارح فيقتصر على الجواب الاول (قوله والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع) شروع في بيان النوافل بعد ذكر الواجب فذكر انها نوعان سنة ومندوب والاول في كل يوم ما عدا الجمعة ثنتا عشرة ركعة وفي يوم الجمعة أربع عشرة ركعة والاصل فيه ما رواه الترمذي وغيره عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة وذكرها كما في الكتاب وروى مسلم انه عليه الصلاة والسلام كان يصليها وبدأ المصنف بسنة الفجر لانها أقوى السنن باتفاق الروايات لما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر وفي لفظ لمسلم ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي أوسط الطبراني عنها أيضا لم أره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا حضر ولا صحة ولا سقم وقد ذكروا ما يدل على وجوبها قال في الخلاصة أجمعوا ان ركعتي الفجر قاعدا من غير عذر لا يجوز كذا روى الحسن عن أبي حنيفة اه وفي النهاية قال مشايخنا العالم اذا صار مرجعا في الفتاوى يجوز له ترك سائر السنن لحاجة الناس الى فتواه الا سنة الفجر اه وفي المضمرات معزيا الى العتابي من أنكر سنة الفجر يخشى عليه الكفر وفي الخلاصة الظاهر من الجواب ان السنة لا تقضى الا سنة الفجر ومما يدل على وجوبها ما في سنن أبي داود عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا ركعتي الفجر ولو طردتكم الخيل فقد وجدت المواظبة عليها بما قدمناه والنهي عن تركها لكن المنقول في أكثر الكتب انها سنة مؤكدة وان قلنا انها بمعنى الواجب هنا لم يصح لانها تتأدى بمطلق النية قال في التجنيس رجل صلى ركعتين تطوعا وهو يظن ان الفجر لم يطلع فاذا الفجر طالع يجزئه عن ركعتي

والسنة قبل الفجر وبعد الظهر والمغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة وبعدها أربع

السلام في اعتقاده مع انه في رأي المؤتم قد خرج فليحرر (قوله لا يجوز) قال الرملي أي لا يصح كما يدل عليه قوله أولا وقد ذكروا ما يدل على وجوبها وقد فهم بعض ان معناه لا يحل وهو غير سديد اه قلت قدم عدم جواز صلاة الوتر قاعدا عند

...ما من أيضا مع انهما قائلان بسنيته تأمل (قوله يخشى عليه الكفر) وقع في عبارة مسكين حتى يكفر جاحدها واستشكله بعض الفضلاء بما صرحوا به من عدم تكفير جاحد الوتر اجماعا وغاية ركعتي الفجر ان تكون كالوتر فكيف يكفر جاحدها وأجاب بان المراد من الجحود في جانب الوتر جحود وجوبه لا أصله بخلافه في جانب ركعتي الفجر فان المراد به جحود أصل السنة فلا تنافي حتى لو أنكر الوتر نفسه يكفر وأيده بعضهم بما نقله عن الشيخ قاسم في الالفاظ المكفرة من قوله ومن أنكر أصل الوتر وأصل الاضحية كفر اه لكن ينافيه ظاهر قول الزيلعي وانما لا يكفر جاحده لانه ثبت بخبر الواحد فلا يعرو عن شبهة اه وقد يقال المراد الوجوب لا أصل المشروعية لانعقاد الاجماع عليها تأمل (قوله وان قلنا انها بمعنى الواجب) لا يخفى ان السنة المؤكدة هي بمعنى الواجب من جهة الاثم كما مر ويأتي قريبا فكان حق التعبير ان يقول وان قلنا انها واجبة

(قوله وهو يدل على الوجوب) فيه نظر لاحتمال أن يكون مبنيا على القول بان الراتبة لا تتأدى الا بالتعيين وهو الذى صححه قاضيخان وان كان الجمهور على [illegible] نه كما مر فى شروط الصلاة ويدل على ما قلنا ما فى الذخيرة من الفصل الحادى عشر قال شمس الائمة وهذه الرواية تشهد ان السنة ٥٢ تحتاج الى النية اه والاشارة الى الرواية التى صححها صاحب الخلاصة (قوله ورده فى التجنيس الخ) قال فى النهر وترجيح التجنيس فى المسئلتين أوجه أى فى هذه المسئلة والتى قبلها (قوله فجاء رجل يصلى الفجر) أى ركعتى الفجر الا به وهو مصرح به فى عبارة هنالك حينئذ (قوله والسنة الافضل الخ) قال فى [illegible] كيف يكون [illegible] على ان [illegible] ابلاؤهما [illegible] وقيل تقديمهما أول الوقت وجزم فى الخلاصة به وعليه فينبغى كون السنة أولاهما اه * خاتمة * فى الموطا أخبرنا مالك أخبرنا نافع عن عبد الله ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه رأى رجلا ركع ركعتى الفجر ثم اضطجع فقال ابن عمر رضى الله عنه ماشأنه فقال نافع قلت يفصل بين صلاته قال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وأى فصل أفضل من السلام قال محمد بقول ابن عمر نأخذ وهو قول أبى حنيفة اه كذا فى شرح الشيخ اسمعيل (قوله وفى القنية واختلف فى آكد السنن الخ) قال الرملى قال العلامة الحلبى فى شرح منية المصلى أقوى السنن المؤكدة ركعتا الفجر حتى كان روى عن أبى حنيفة رحمه الله انها لا تجوز مع القعود لغير عذر لقوله عليه الصلاة والسلام صلوها ولو طردتكم الخيل ثم الآكد بعدها قيل ركعتا المغرب ثم التى بعد الظهر ثم التى بعد العشاء ثم التى قبل الظهر والاصح ان التى قبل الظهر آكد بعد سنة الفجر ثم الباقى على السواء وقد نقل مثله فى النهر ثم قال وصححه يعنى الذى قبل هذا الاصح المحسن وقد أحسن والله تعالى أعلم

الفجر هو الصحيح لان السنة تطوع فتتأدى بنية التطوع اه لكن فى الخلاصة الاصح انها لا تنوب وهو يدل على الوجوب وفيها أيضا عن متفرقات شمس الائمة الحلوانى رجل صلى أربع ركعات فى الليل فتبين ان الركعتين الآخرتين بعد طلوع الفجر تحتسب عن ركعتى الفجر عندهما واحدى الروايتين عن أبى حنيفة قال وبه يفتى اه ورده فى التجنيس بان الاصح انها لا تنوب عن ركعتى الفجر كما اذا صلى الظهر ستا وقد قعد على رأس الرابعة فانه لا تنوب الركعتان عن ركعتى السنة فى الصحيح من الجواب كذا هذا وهذا لان السنة ما واظب النبى صلى الله عليه وسلم عليها ومواظبته عليه السلام كانت بتحريمة مبتدأة وفى الخلاصة والسنة فى ركعتى الفجر ثلاث أحدها أن يقرأ فى الركعة الاولى قل يا أيها الكافرون وفى الثانية الاخلاص والثانية أن يأتى بهما أول الوقت والثالثة أن يأتى بهما فى بيته والا فعلى باب المسجد والا ففى المسجد الشتوى ان كان الامام فى الصيفى أو عكسه ان كان يرجو ادراكه وان كان المسجد واحدا يأتى بهما فى ناحية من المسجد ولا يصليهما مخالطا للصف مخالفا للجماعة فان فعل ذلك يكره أشد الكراهة ولا يطول القراءة فيهما ولو تذكر فى الفجر انه لم يصل ركعتى الفجر لم يقطع اه وذكر الولوالجى امام يصلى الفجر فى المسجد الداخل فجاء رجل يصلى الفجر فى المسجد الخارج اختلف المشايخ فيه قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لان ذلك كله كمكان واحد بدليل جواز الاقتداء لمن كان فى المسجد الخارج بمن كان فى المسجد الداخل واذا اختلف المشايخ فالاحتياط أن لا يفعل اه وفى القنية اذا لم يسع وقت الفجر الا الوتر والفجر أو السنة والفجر فانه يوتر ويترك السنة عند أبى حنيفة وعندهما السنة أولى من الوتر اه وفى المحيط ولو صلى ركعتى الفجر مرتين بعد الطلوع فالسنة آخرهما لانه أقرب الى المكتوبة ولم يتخلل بينهما صلاة والسنة ما تؤدى متصلا بالمكتوبة اه وفى القنية واختلف فى آكد السنن بعد سنة الفجر فقيل الاربع قبل الظهر والركعتان بعده والركعتان بعد المغرب كلها سواء والاصح ان الاربع قبل الظهر آكد اه وهكذا صححه فى العناية والنهاية لان فيها وعيدا معروفا قال عليه الصلاة والسلام من ترك أربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتى وفى التجنيس والنوازل والمحيط رجل ترك سنن الصلوات الخمس ان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه ترك استخفافا وان رأى حقا منهم من قال لا يأثم والصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك اه وتعقبه فى فتح القدير بان الاثم منوط بترك الواجب وقد قال صلى الله عليه وسلم للذى قال والذى بعثك بالحق لا أزيد على ذلك شيأ أفلح ان صدق [illegible] ويجاب عنه بان السنة المؤكدة بمنزلة الواجب فى الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا وصرح به فى المحيط هنا وانه لا يجوز ترك السنن المؤكدة ولو صلى وحده وهو أحوط اه وبان حديث الاعرابى كان متقدما وقد شرع بعده أشياء كالوتر فجاز أن تكون السنن المؤكدة كذلك لما قدمنا انه لم يذكر له صدقة الفطر وقد اتفقوا على انه يأثم بتركها وفى النهاية وذكر الحلوانى انه لا بأس بأن يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد وفى شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفى الشافى

وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب

كان عليه الصلاة والسلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم أنت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت ياذا الجلال والاكرام وكذلك عن البقالي ولم يعرى لو تكلم بعد الفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط وقيل لا تسقط ولكن ثوابه أنقص من ثوابه قبل التكلم اه وفى القنية الكلام بعد الفرض لا يسقط السنة ولكن ينقص ثوابه وكل عمل ينافى التحريمة أيضا وهو الاصح اه وفى الخلاصة لو صلى ركعتى الفجر أو الاربع قبل الظهر واشتغل بالبيع والشراء أو الاكل فانه يعيد السنة امابا كل لقمة أو شربة لا تبطل السنة اه وفى المجتبى وفى الاربع قبل الظهر والجمعة وبعدها لا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم فى القعدة الاولى ولا يستفتح اذا قام الى الثالثة بخلاف سائر ذوات الاربع من النوافل اه وصحح فى فتاواه انه لا يأتى بهما فى الكل لانها صلاة واحدة اه ولا يخفى ما فيه فالظاهر الاول والدليل على استنان الاربع قبل الجمعة ما رواه مسلم مرفوعا من كان مصليا قبل الجمعة فليصل أربعا مع ما رواه ابن ماجه عن ابن عباس قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يركع من قبل الجمعة أربعا لا يفصل فى شئ منهن وعلى استنان الاربع بعدها ما فى صحيح مسلم عن أبى هريرة مرفوعا اذا صلى أحدكم الجمعة فليصل بعدها أربعا وفى رواية اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا وذكر فى البدائع انه ظاهر الرواية وعن أبى يوسف انه ينبغى أن يصلى أربعا ثم ركعتين وذكر محمد فى كتاب الاعتكاف ان المعتكف يمكث فى المسجد الجامع مقدار ما يصلى أربعا أو ستا اه وفى الذخيرة والتجنيس وكثير من مشايخنا على قول أبى يوسف وفى منية المصلى والافضل عندنا أن يصلى أربعا ثم ركعتين وفى القنية صلى الفريضة وجاء الطعام فان ذهب حلاوة الطعام أو بعضها يتناول ثم يأتى بالسنة وان خاف الوقت يأتى بالسنة ثم يتناول الطعام ولو نذر بالسنن وأتى بالمنذور به فهو السنة وقال تاج الدين أبو صاحب المحيط لا يكون آتيا بالسنة لانه لما التزمها صارت أخرى فلا تنوب مناب السنة ولو أخر السنة بعد الفرض ثم أداها فى آخر الوقت لا تكون سنة وقيل تكون سنة اه والافضل فى السنن أداؤها فى المنزل الا التراويح وقيل ان الفضيلة لا تختص بوجه دون وجه وهو الاصح لكن كل ما كان أبعد من الرياء وأجمع للخشوع والاخلاص فهو أفضل كذا فى النهاية وفى الخلاصة فى سنة المغرب ان خاف لو رجع الى بيته شغله شأن آخر يأتى بها فى المسجد وان كان لا يخاف صلاها فى المنزل وكذا فى سائر السنن حتى الجمعة والوتر فى البيت أفضل اه (قوله وندب الاربع قبل العصر والعشاء وبعدها والست بعد المغرب) بيان للمندوب من النوافل أما الاربع قبل العصر فلما رواه الترمذى وحسنه عن على رضى الله عنه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى قبل العصر أربع ركعات يفصل بينهن بالتسليم على الملائكة المقربين ومن تبعهم من المسلمين والمؤمنين وروى أبو داود عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يصلى قبل العصر ركعتين فلذا خيره فى الاصل بين الاربع وبين الركعتين

(قوله وفى الخلاصة لو صلى ركعتى الفجر الخ) قال الرملى ربما يدعى عدم المخالفة بين كلاميهم بما يحمل قوله يعيد السنة أى لتلافى النقصان الحاصل بالاشتغال بالبيع ونحوه وقوله بأكل لقمة أو شربة لا تبطل السنة أى لا ينقص ثوابها اذ حقيقة البطلان بعيدة لعدم المنافى تأمل (قوله فى الكل لانها صلاة واحدة) وقد تقدم فى شرح قوله وفيما بعد الاوليين اكتفى بالفاتحة انما ذكر فيما قبل الظهر لما صرح به من انه لا تبطل شفعة الشفيع بالانتقال الى الشفع الثانى منها ولو أفسدها قضى أربعا والاربع قبل الجمعة بمنزلتها وأما الاربع بعد الجمعة فغير مسلم بل هى كغيرها من السنن فانهم لم يثبتوا لها تلك الاحكام المذكورة اه لكن ذكر فى شرح المنية هذه السنن الثلاث وفرع عليها تلك الاحكام (قوله وعلى استنان الاربع بعدها ما فى صحيح مسلم الخ) الحديث الاول يدل على الوجوب والثانى على الاستحباب فقلنا بالسنة مؤكدة جمعا بينهما كذا أفاده فى شرح المنية وفى الشرنبلالية وظاهر كلام المصنف يعنى صاحب الدرر ان حكم سنة الجمعة كالتى قبل الظهر حتى لو أداها بتسليمتين لا يكون معتدا بها وينبغى تقييده بعدم العذر لقول النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا صليتم بعد الجمعة فصلوا أربعا فان عجل بك شئ فصل ركعتين فى المسجد وركعتين اذا رجعت ذكر الحديث فى البرهان فى استدلاله على ثبوت الاربع بعد الجمعة اه (قوله وعن أبى يوسف الخ) قال فى الذخيرة وعن على رضى الله تعالى عنه انه يصلى ستا ركعتين ثم أربعا وعنه رواية أخرى انه يصلى بعدها ستا أربعا ثم ركعتين وبه أخذ أبو يوسف والطحاوى وكثير من المشايخ رحمهم الله تعالى وعلى هذا قال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله تعالى الاصل ان يصلى أربعا ثم ركعتين فقد أشار الى التخيير بين تقديم الاربع وبين تقديم المثنى ولكن الافضل تقديم الاربع كيلا يصير متطوعا بعد الفرض مثلها اه

(قوله لانها ثابتة بيقين) تعليل للنفي وقوله ويكون مستأنف والاولى ان يكون مجزوما عطفا على تكن المنفي بلم وقوله لانه لم يذكر تعليل للنفي أعني قوله لم تكن وحاصل كلامه ان الحديثين المذكورين قد اتفقا على ركعتين وزاد أحدهما على الآخر ركعتين ومقتضى ذلك ان يكون ما اتفقا عليه سنة لانه ثابت منهما بيقين ويكون الاربع مستحبا والجواب انه لم يكن كذلك لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله تعالى عنها للعصر سنة راتبة لا ركعتين ولا أربعا فيقتضي عدم المواظبة على الركعتين أيضا ولابد من المواظبة حتى تثبت السنة هذا ومقتضى الحديث الاول ان الاولى في الاربع الفصل لكن ذكر الشيخ اسمعيل عن الترمذي ان اسحق بن ابراهيم اختار ان لا يفصل في الاربع قبل العصر واحتج بهذا الحديث وقال معنى انه يفصل بينهن بالتسليم يعني التشهد اه ولعله جواب علمائنا أيضا (قوله ولم ينقلوا حديثا فيه بخصوصه) نقل في الاختيار عن عائشة رضي الله عنها انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي قبل العشاء أربعا ثم يصلي بعدها أربعا ثم يضطجع اه ونقله عنه أيضا في امداد الفتاح ثم قال وذكر في المحيط ان تطوع قبل العصر باربع وقبل العشاء باربع فحسن لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يواظب عليها

٥٤

والافضل الاربع وانما لم تكن الركعتان سنة راتبة لا ... كما قدمنا ويكون الاربع مستحبا لانه لم يذكر في حديث عائشة رضي الله عنها للعصر سنة راتبة ... التجنيس فلذا لم يجعل له سنة وأما الاربع قبل العشاء فذكروا في بيانه انه لم يثبت ان ا... آخره ... الراتبة فكان حسنا لان العشاء نظير الظهر في انه يجوز التطوع قبلها وبعدها ... الظهر وهو لم ينقلوا احديثا فيه بخصوصه لاستحبابه وأما الاربع بعدها ففي سنن أبي داود عن ... الافضل قال سألت عائشة عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت ما صلى العشاء قط ... للفي الاصلي فيه أربع ركعات أو ست ركعات قال في فتح القدير الذي يقتضيه النظر كون ال... بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في أبي داود فانه نص في مواظبته على الاربع دون الست للمتامل اه وقد يقال انما لم تكن الاربع سنة لما في الصحيحين عن ابن عمر قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين بعد الجمعة وحدثتني حفصة بنت عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي ركعتين خفيفتين بعد ما يطلع الفجر اه فهو معارض لنقل المواظبة على الاربع فلذا لم تكن سنة وأما الستة بعد المغرب فلما روى ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب ست ركعات كتب من الاوابين وتلا قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا وذكر في التجنيس انه يستحب أن يصلي الست بثلاث تسليمات ولم يذكر المصنف من المندوبات الاربع بعد الظهر وصرح باستحبابها جماعة من المشايخ لحديث أبي داود والترمذي والنسائي وحكى في فتح القدير اختلافا بين أهل عصره في مسئلتين الاولى هل السنة المؤكدة محسوبة من المستحب في الاربع بعد الظهر وبعد العشاء وفي الست بعد المغرب أولا الثانية على تقدير الاول هل يؤدي الكل بتسليمة واحدة أو بتسليمتين واختار الاول فيهما وأطال

(قوله فانه نص في مواظبته على الاربع الخ) لان مفاد الحديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم تارة يصلي ستا وتارة يقتصر على الاربع وعلى كل فالاربع مواظب عليها لانها بعض الستة (قوله وقد يقال الخ) أي قد يقال في دفع المواظبة أقول ولي هنا نظر لانه لا يخلو من ان يكون المراد من الركعتين في هذه المواضع المذكورة في حديث ابن عمر انها الراتبة أو غير الراتبة فان كان الاول يرد مثل ما أورده في التي قبل الظهر والتي بعد الجمعة وانه يقتضي عدم المواظبة على الاربع فيهما وان كان الثاني وهو الذي جمع به في الفتح بين هذا الحديث وحديث عائشة انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعا قبل الظهر بقوله اما بان الاربع كان يصليها عليه السلام في بيته وما رآه ابن عمر تحية المسجد أو بان عمر كان يرى تلك وردا آخر سببه الزوال وهو مذهب بعض العلماء اه ثم ذكر حديث انه عليه السلام كان يصلي أربعا بعد ان تزول الشمس ثم قال وقد صرح بعض مشايخنا بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم الفصل فيه بين الظهر والجمعة ولم يجب عن التي بعد الجمعة ولا التي بعد العشاء فيقتضي ان الاربع بعد الجمعة غير راتبة وان الركعتين بعد العشاء هي الراتبة وبه يتم ما ذكره المؤلف من الدفع لكن يحتاج الى الجواب عن التي بعد الجمعة نعم هو ظاهر على رواية عن أبي حنيفة ذكرها في الذخيرة انها ركعتان فليتأمل وقد يقال انها الركعتان الزائدتان على الاربع كما هو قول أبي يوسف كما مر (قوله واختار الاول فيهما) أي اختار ما تضمنه الترديد الاول في كل من المسئلتين لكن يرد عليه ما ذكروه في صلاة الست بعد المغرب فان مقتضى كلامه ان الاولى فيها ان تكون بتسليمة واحدة وقد صرح بان الراتبة تحتسب منها والتصريح بخلاف كل ثابت قال الشيخ اسمعيل وفي المفتاح

ويندب ست ركعات بعد المغرب يعني غير سنة المغرب لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم فيما بينهن بسوء عدلن عبادة ثنتي عشرة سنة كذا في الايضاح اه وفي الغزنوية وصلاة الاوابين وهي ما بين العشاءين ست ركعات بثلاث تسليمات قال أبو البقاء القرشي في شرحها يصلي ست ركعات بنية صلاة الاوابين يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل يا أيها الكافرون مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات قاله الشيخ عبد الله البسطامي اه وكذلك صرح في التجنيس وغرر الاذكار بانها بثلاث تسليمات ثم قال في الغرر الاذكارية وفسره يعني انسا راوي الحديث بثلاث تسليمات اه كلام الشيخ اسمعيل ثم قال مع ان الحديث يشير الى ذلك حيث قال لم يتكلم فيما بينهن بسوء اذ مفهومه انه لو تكلم بخير استحق الموعود اه فظهر انها ست مستقلة كما هو صريح المفتاح وظاهر شرح الغزنوية وانها بثلاث تسليمات وان قال في الدرر والتنوير انها بتسليمة واحدة قال الرملي والذي يظهر لي في وجه الفرق بين هذه الست وبين الاربع في الظهر والعشاء انها لما زادت عن الاربع وكان جمعها بتسليمة واحدة خلاف الافضل لما تقرر ان الافضل فيهما رباع عند أبي حنيفة رحمه الله ولو سلم على رأس الاربع لزم أن يسلم في الشفع الثالث على رأس الركعتين فيكون فيه مخالفة من هذه الحيثية فكان المستحب فيه ثلاث تسليمات ليكون على نسق واحد هذا ما ظهر لي من الوجه ولم أره لغيري فليتأمل اه وهو حسن (قوله ولم يذكر المصنف من المندوبات الخ) أقول لم يذكر المؤلف أيضا صلاة التوبة وصلاة الوالدين وصلاة ركعتين عند نزول الغيث وركعتين عند الخروج الى السفر وركعتين في السر لدفع النفاق والصلاة حين يدخل بيته ويخرج توقيا عن فتنة المدخل والمخرج كما في شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة (قوله ولم أر الخ) أقول لم يذكر وقتها المختار وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الشرعة ويتحرى لها وقت تعالى النهار حتى ترمض الفصال من الظهيرة قال وفي شرحها تعالى النهار علوه وارتفاعه وترمض من باب علم أي تحترق اخفاف الفصال جمع فصيل ولد الناقة اذا فصل عن أمه والظهيرة نصف النهار وهذا مأخوذ من قوله عليه الصلاة والسلام فيما أخرجه مسلم عن زيد بن أرقم كما ذكره في المشارق من قوله عليه الصلاة والسلام صلاة الاوابين اذا رمضت الفصال قال الشيخ اسمعيل أقول ومقتضاه أفضلية كونها أقرب الى الظهيرة اه قلت وفي شرح المنية عن الحاوي ووقتها المختار اذا مضى ربع النهار ثم ذكر الحديث وذكر الشيخ اسمعيل عن الشرعة انه يقرأ فيها سورتي الضحى أي سورة والشمس وضحاها وسورة والضحى والليل اه قلت رأيت في التحفة لابن حجر الشافعي ما نصه قال بعضهم ويسن قراءة والشمس والضحى لحديث فيه رواه البيهقي اه قال ولم يبين انه يقرؤهما فيما اذا زاد على ركعتين في كل ركعتين من ركعاتها أو في الاوليين فقط وعليه فما عداهما يقرأ فيه الكافرون والاخلاص كما علم مما مر اه ومراده بما مر ما نقله عن بعضهم بحثا انهما يسنان أيضا في سائر السنن التي لم ترد لها قراءة مخصوصة (قوله ومن المندوبات صلاة الاستخارة) قال الشيخ اسمعيل وفي شرح

الكلام فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وظاهره انه لم يطلع عليه في كلام من تقدمه ولم يذكر المصنف من المندوبات صلاة الضحى للاختلاف فيها فقيل لا تستحب لما في صحيح البخاري من انكار ابن عمر لها وقيل مستحبة لما في صحيح مسلم عن عائشة انه عليه السلام كان يصلي الضحى أربع ركعات ويزيد ما شاء وهذا هو الراجح ولا يخالفه ما في الصحيحين عنها ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي سبحة الضحى قط واني لاسبحها لاحتمال انها أخبرت في النفي عن رؤيتها ومشاهدتها وفي الاثبات عن خبره عليه السلام أو خبر غيره عنه أو انها انكرتها مواظبة واعلانا ويدل لذلك كله قولها واني لاسبحها وفي رواية الموطأ واني لاستحبها من الاستحباب وهو أظهر في المراد وظاهر ما في المنية يدل على ان أقلها ركعتان وأكثرها اثنتا عشرة ركعة لما رواه الطبراني في الكبير عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ومن صلى أربعا كتب من العابدين ومن صلى ستا كفي ذلك اليوم ومن صلى ثمانيا كتبه الله من القانتين ومن صلى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له بيتا في الجنة وما من يوم وليلة الا ولله من يمن به على عباده وصدقة وما من الله على أحد من عباده أفضل من أن يلهمه ذكره قال المنذري ورواته ثقات ولم أر بيان أول وقتها وآخره لمشايخنا هنا ولعلهم تركوه للعلم به وهو انه من ارتفاع الشمس الى زوالها كما لا يخفى ثم رأيت صاحب البدائع صرح به في كتاب الايمان فيما اذا حلف ليكلمنه الضحى فقال انه من الساعة التي تحل فيها الصلاة الى الزوال وهو وقت صلاة الضحى اه ومن المندوبات تحية المسجد وقد قدمناها في أحكام المسجد قبيل باب الوتر وصرح في الخلاصة باستحبابها وانها ركعتان ومن المندوبات ركعتان عقيب الوضوء كما في شرح النقاية والتبيين ومن المندوبات صلاة الاستخارة وقد أفصحت السنة ببيانها فعن جابر

الشرعة من هم بامر وكان لا يدرى عاقبته ولا يعرف ان الخير فى تركه أو الاقدام عليه فقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يركع ركعتين يقرأ فى الاولى فاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفى الثانية الفاتحة وقل هو الله أحد فاذا فرغ قال اللهم الخ ثم المسموع من المشايخ ينبغى أن ينام على الطهارة مستقبل القبلة بعد قراءة الدعاء المذكور فان رأى فى منامه بياضا أو خضرة فذلك الامر خير وان رأى فيه سوادا أو حمرة فهو شر ينبغى ان يجتنب عنه اهـ (قوله ومن المندوبات صلاة الحاجة الخ) قال الشيخ اسمعيل ذكرها فى التجنيس والملتقط وخزانة الفتاوى وكثير من الفتاوى وفى الحاوى وشرح المنية أما فى الحاوى فذكر انها اثنتا عشرة ركعة وبين كيفيتها بما فيه كلام وأما فى التجنيس وغيره فذكر انها أربع ركعات بعد العشاء وان فى الحديث المرفوع يقرأ فى الاولى فاتحة الكتاب مرة وثلاث مرات آية الكرسى وفى الثانية فاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد مرة وقل أعوذ برب الفلق مرة وقل أعوذ برب الناس مرة وفى الثالثة والرابعة كذلك كن له مثلهن من ليلة القدر قال مشايخنا صلينا هذه الصلاة فقضيت حوائجنا مذكور فى الملتقط والتجنيس وكثير من الفتاوى كذا فى خزانة الفتاوى وأما فى شرح المنية فذكر انها ركعتان وأخرج الترمذى عن عبد الله بن أبى أوفى قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من كانت له الى الله حاجة أو الى أحد من بنى آدم فليتوضأ وليحسن الوضوء ثم ليصل ركعتين ثم ليثن على الله تعالى وليصل على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ليقل لا اله الا الله الحليم الكريم سبحان الله رب العرش العظيم الحمد لله رب العالمين أسألك موجبات رحمتك وعزائم مغفرتك والغنيمة من كل بر والسلامة من كل اثم لا تدع لى ذنبا الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة هى لك رضا الا قضيتها يا أرحم الراحمين اهـ (قوله وقد تردد فى فتح القدير الخ) حيث قال بقى ان صفة صلاة الليل فى حقنا السنة أو الاستحباب يتوقف على صفتها فى حقه صلى الله تعالى عليه وسلم فان كانت فرضا فى حقه فهى مندوبة فى حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة فى حقنا وان كانت تطوعا فسنة لنا وقد اختلف العلماء فى ذلك ثم ذكر الادلة للفريقين والذى حط عليه كلامه ان الفرضية منسوخة كما قالته عائشة رضى الله تعالى عنها فى حديث رواه مسلم وأبو داود والنسائى (قوله ومن هنا يعلم الخ) قال الشيخ اسمعيل وقد ذكر الغزنوى صلاة الرغائب ثنتى عشرة ركعة بين العشاءين بست تسليمات وصلاة الاستفتاح عشرين ركعة فى النصف من رجب وصلاة ليلة النصف من شعبان مائة ركعة بخمسين تسليمة وينبغى حمله على الانفراد كما مر وصلاة ليلة النصف

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة فى الامور كلها كما يعلمنا السورة من القرآن يقول اذا هم أحدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللهم انى أستخيرك بعلمك وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فانك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت علام الغيوب اللهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى أو قال عاجل أمرى وآجله فاقدره لى ويسره لى ثم بارك لى فيه وان كنت تعلم ان هذا الامر شر لى فى دينى ومعاشى وعاقبة أمرى أو قال عاجله فاصرفه عنى واصرفنى عنه واقدر لى الخير حيث كان ثم رضنى به قال ويسمى حاجته رواه البخارى وغيره ومن المندوبات صلاة الحاجة وهى ركعتان كما ذكره فى شرح منية المصلى مع ما قبله من الاستخارة والاحاديث بها مذكورة فى الترغيب والترهيب ومن المندوبات صلاة الليل حثت السنة الشريفة عليها كثيرا وأفادت ان لفاعلها أجرا كبيرا فمنها ما فى صحيح مسلم مرفوعا أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم وأفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل وروى ابن خزيمة مرفوعا عليكم بقيام الليل فانه دأب الصالحين قبلكم وقربة الى ربكم ومكفرة للسيئات ومنهاة عن الاثم وروى الطبرانى مرفوعا لابد من صلاة بليل ولو حلب شاة وما كان بعد صلاة العشاء فهو من الليل اهـ وهو يفيد ان هذه السنة تحصل بالتنفل بعد صلاة العشاء قبل النوم وقد تردد فى فتح القدير فى صلاة التهجد أهى سنة فى حقنا أم تطوع وأطال الكلام على وجه التحقيق كما هو دأبه وأوسع منه ما ذكره فى أواخر شرح منية المصلى ومن المندوبات احياء ليالى العشر من رمضان وليلتى العيدين وليالى عشر ذى الحجة وليلة النصف من شعبان كما وردت به الاحاديث وذكرها فى الترغيب والترهيب مفصلة والمراد باحياء الليل قيامه وظاهره الاستيعاب ويجوز ان يراد غالبه ويكره الاجتماع على احياء ليلة من هذه الليالى فى المساجد قال فى الحاوى القدسى ولا يصلى تطوع بجماعة غير التراويح وما روى من الصلوات فى الاوقات الشريفة كليلة القدر وليلة النصف من شعبان وليلتى العيد وعرفة والجمعة وغيرها تصلى فرادى انتهى ومن هنا يعلم كراهة الاجتماع على صلاة الرغائب التى تفعل فى رجب

فى

في أول ليلة جمعة منه وانها بدعة وما يحتاله أهل الروم من نذرها التخرج عن النفل والكراهة فباطل وقد أوضحه العلامة الحلبي وأطال فيه اطالة حسنة كما هو دأبه وفي الفتاوى البزازية (قوله وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا) أي بتسليمة والاصل فيه ان النوافل شرعت توابع للفرائض والتبع لا يخالف الاصل فلو زيدت على الاربع في النهار لخالفت الفرائض وهذا هو القياس في الليل الا ان الزيادة على الاربع الى الثمان عرفناه بالنص وهو ماروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يصلي بالليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة ثلاث عشرة ركعة والثلاث من كل واحد من هذه الاعداد الوتر وركعتان سنة الفجر فبقي ركعتان وأربع وست وثمان فيجوز الى هذا القدر بتسليمة واحدة من غير كراهة واختلف المشايخ في الزيادة على الثمان بتسليمة واحدة مع اختلاف التصحيح فصحح الامام السرخسي عدم الكراهة معللا بان فيه وصل العبادة بالعبادة وهو أفضل ورده في البدائع بانه يشكل بالزيادة على الاربع في النهار قال والصحيح انه يكره لانه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى وفي منية المصلي ان الزيادة المذكورة مكروهة بالاجماع أي باجماع أبي حنيفة وصاحبيه وبه يضعف قول السرخسي وصحح في الخلاصة ماذهب اليه السرخسي ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث طويل انه كان يصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعنا الا ان هذا يقتضي عدم جواز القعود فيها أصلا الا بعد الثامنة وجواز التنفل بالوتر من الركعات وكلمتهم على وجوب القعدة على رأس الركعتين من النفل مطلقا وانما الخلاف في الفساد بتركها وعلى كراهة التنفل بالوتر من الركعات ومن العجب ماذكره الطحاوي من رده استدلالهم على اباحة الثمان بتسليمة واحدة بما ثبت عن عائشة من رواية الزهري انه كان يسلم من كل اثنتين منهن ولم نجد عنه من فعله ولا من قوله انه أباح ان يصلي في الليل بتكبيرة أكثر من ركعتين وبذلك نأخذ وهو أصح القولين في ذلك انتهى وذكر في غاية البيان ان الحق ماقاله الطحاوي لان استدلالهم استدلال بالمحتمل فلا يكون حجة وهذا لانه يحتمل انه عليه الصلاة والسلام كان يصلي أربع ركعات فرض العشاء وأربع ركعات سنة العشاء وثلاث ركعات الوتر فيكون المجموع احدى عشرة ركعة وليس في حديث عائشة قيد التطوع حتى يدل على اباحة الثمان على ان عائشة في رواية الزهري عن عروة فسرت الاجمال وأزالت الاحتمال فلم يدل على اباحة ثمان ركعات بتسليمة انتهى لان ماذكرناه عن

ذكرها الغافقي المحدث في لمحات الانوار وصاحب أنس المنقطعين وأبو طالب المكي في القوت عبد العزيز الديريني في طهارة القلوب وابن الجوزي في كتاب النور والغزالي في الاحياء قال الحافظ الطبري جرت العادة في كل قطر من أقطار المكلفين بتطابق الكافة على صلاة مائة ركعة في ليلة النصف من شعبان بألف قل هو الله أحد وتروى في صحتها آثار وأخبار ليس عليها الاعتماد ولا نقول انها موضوعة كما قال الحافظ ابن الجوزي فان الحكم بالوضع أمره خطير وشأنه كبير مع انها أخبار ترغيب والعامل عليها بنيته يثاب وبصدق عزمه واخلاصه في ابتهاله يجاب والاولى تلقيها بالقبول من غير حكم بصحتها ٥٧ ولا حرج في العمل بها اه (قوله وفي الفتاوى البزازية) أي وأوضحه في الفتاوى البزازية (قوله يشكل بالزيادة الخ) يفيد ان الزيادة في نفل النهار متفق عليها وبه صرح في النهر فقال وكره الزيادة على

وكره الزيادة على أربع في نفل النهار وعلى ثمان ليلا

أربع بتسليمة في نفل النهار باتفاق الروايات لانه لم يرد انه عليه الصلاة والسلام زاد على ذلك ولولا الكراهة لزاد تعليما للجواز كذا قالوا وهذا يفيد أنها تحريمية اه لكن في هذه الافادة نظر لتوقفها على ثبوت أن كل ما كان جائزا كان يفعله عليه الصلاة والسلام تعليما للجواز وان كل شئ لم يفعله عليه الصلاة والسلام يكون غير جائز وليس بالواقع والكراهة التحريمية لابد لها من دليل خاص تأمل

(قوله الا ان هذا يقتضي الخ) قال في البرهان مجيبا عن هذا الاشكال اتفاق الائمة على القعود على رأس كل شفع لما رويناه دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم كذا في حاشية نوح افندي على الدرر (قوله لان ماذكرناه الخ) قال في امداد الفتاح عن البرهان بعدما أورد على الطحاوي حديث مسلم الا ان اتفاق الائمة على القعود على رأس كل شفع لما رويناه دليل انتساخه أو انه من خصائصه صلى الله تعالى عليه وسلم اه وأجاب في الامداد عن الطحاوي بانه ليس مراده نفي الوجدان من أصله بل وجدان ماليس معارضا ولا حاظرا ولا منسوخا ويكون المروي في مسلم محتملا لبيان الصحة لو فعل لا لندب الفعل ولذا قال في الاختيار وصلاة الليل ركعتان بتسليمة أو أربع أو ست أو ثمان وكل ذلك نقل في تهجده صلى الله تعالى

عليه وسلم اهـ والشأن في بيان الافضل انتهى لكن لايخفى عليك ان قول الطحاوي لم نجد انه أباح الخ ينافيه ما ذكره من التأويل لحديث مسلم وما نقله عن الاختيار والحاصل ان انكار كونه عليه الصلاة والسلام يصلي أربعا بعيد جدا ولذا قال في فتح القدير لايخفى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي أربعا كما كان يصلي ركعتين فرواية بعض فعله أعني فعل الاربع لايوجب المعارضة اهـ وأبعد منه ما قاله في غاية البيان اذ لايخفى أنه عليه الصلاة والسلام كان يتهجد من الليل بل كان فرضا عليه والكلام في نسخ الفرضية كما مر على انه يلزم عليه أنه ما كان في بعض الاوقات يصلي الوتر لما مر أنه عليه الصلاة والسلام كان يصلي خمس ركعات سبع ركعات الحديث وفي التاتارخانية وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى أحد عشر ركعة فثلاث منها كان وترا وثماني ركعات صلاة الليل وما روى أنه صلى الله تعالى عليه وسلم صلى ثلاثة عشر ركعة فثلاث منها كان وترا وثماني ركعات صلاة الليل وركعتان للفجر قال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل التفسير منقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم غير مستخرج من تلقاء أنفسنا (قوله وقالا في الليل ركعتين) قال في النهر قال في العيون وبقولهما يفتى اتباعا للحديث كذا في المعراج ورده الشيخ قاسم بما استدل

به المشايخ للامام من حديث الصحيحين (قوله ولابي حنيفة الخ) وجه

صحيح مسلم صريح في رد كلام الطحاوي ومن تبعه لان الثمان كانت نفلا بتسليمة واحدة (قوله والافضل فيهما الرباع) أي الافضل في الليل والنهار أربع ركعات بتسليمة واحدة عند أبي حنيفة وقالا في الليل ركعتان لحديث الصحيحين عن ابن عمر ان رجلا قال يا رسول الله كيف صلاة الليل قال مثنى مثنى فاذا خفت الصبح فأوتر بواحدة ولابي حنيفة ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها ما كان يزيد رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ولا في غيره على احدى عشر ركعة يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا وما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان عليه الصلاة والسلام يصلي الضحى أربعا ولا يفصل بينهن بسلام وما تقدم من حديث أبي أيوب وغيره في سنة الظهر والجمعة ثم الجواب عن دليلهما كما أفاده المحقق في فتح القدير مختصرا ان مقتضى لفظ الحديث اما مثنى في حق الفضيلة بالنسبة الى الاربع أو في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح أحدهما بمرجح وفعله صلى الله عليه وسلم ورد على كلا النحوين لكن عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها أكثر مشقة على النفس بسبب طول تقييدها في مقام الخدمة ورأيناه صلى الله عليه وسلم قال انما أجرك على قدر نصبك فحكمنا بان المراد الثاني لا واحدة أو ثلاث ولهذا ذكر في زيادات الزيادات ان من نذر ان يصلي أربعا بتسليمة فصلاها بتسليمتين لم يجزه ولو نذر أن يصلي أربعا بتسليمتين فصلاها بتسليمة واحدة جاز عن نذره وفي المحيط وانما اخترنا في التراويح مثنى مثنى لانها تؤدى بالجماعة وأداؤها على الناس مثنى مثنى أخف وأيسر

الاستدلال انه لولم يكن كل أربع بتسليم لقالت كان يصلي ركعتين أو كان يصلي ثمانيا (قوله ان مقتضى لفظ

والافضل فيهما الرباع

الحديث الخ) يعني ان مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدأ في الخبر وليس بمراد للاتفاق على جواز الاربع أيضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد لا تباح الاثنتين أولا تصح لزم كون الحكم بمثنى اما في حق الفضيلة الخ ما ذكره هنا وذكر في الفتح جوابا آخر وهو ان مثنى مثنى عبارة عن قوله (قوله أربع صلاة على حدة أربع صلاة على حدة لان مثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فمراده حينئذ اثنان اثنان صلاة على حدة ثم اثنان اثنان صلاة على حدة وهلم جرا بخلاف ما اذا لم يتكرر لان معناه حينئذ الصلاة اثنين اثنين وسبب العدول عن أربع أربع مع أنه أكثر استعمالا وأشهر لافادة كون الاربع مفصولة بغير السلام وهو التشهد فقط والا كان كل صلاة ركعتين ركعتين وقد كانت أربعا قال وقد وقع في بعض الالفاظ ما يحسن تفسيرا على ما قلنا وهو ما أخرجه الترمذي والنسائي عن الفضل ابن العباس أنه عليه الصلاة والسلام قال الصلاة مثنى مثنى بتشهد في كل ركعتين اهـ مختصرا وكان المؤلف لم يذكره لان هذا التأويل ينافيه حديث عائشة الذي تقدم عن الطحاوي انه عليه السلام كان يسلم من كل اثنين وحينئذ فيكون مثنى الثانية تأكيدا للاولى وقد يجاب بان ذلك لا ينافي الحمل المذكور اذ لا ينكر أنه عليه الصلاة والسلام كان في بعض الاوقات يصلي كل ركعتين بتسليمة وانما الكلام في الافضلية كما هو ظاهر حديث عائشة أنه كان عامة أحواله صلاة الاربع بتسليمة لقولها ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره فالاولى حمل حديث مثنى مثنى عليه جمعا بين الادلة فتدبر (قوله أخف وأيسر) قلت يحتاج الى الجواب أيضا عن الست بعد المغرب فان الافضل فيها ان تكون بثلاث تسليمات كما تقدم فالاولى التعليل باتباع الآثار الواردة في كل

من صلاة التراويح وصلاة الاوابين الدالة على انها ثنى مثنى (قوله والذى ظهر للعبد الضعيف الخ) قال فى النهر فيه نظر من وجوه أما أولا فلان القيام وان كان وسيلة الا ان أفضلية طوله انما كانت بكثرة القراءة فيه وهى وان بلغت كل القرآن تقع فرضا بخلاف التسبيحات فانها وان كثرت لا تزيد على السنة وأما ثانيا فلان كون القراءة ركنا زائدا مما لا أثر له فى الفضيلة بخلاف الركوع والسجود وأما ثالثا فلان كون القيام يخلف عن القراءة فى الفرض ليس مما الكلام فيه اذ موضوع المسئلة فى النفل وفيه تجب القراءة فى كله ولم أرفى كلامهم مالو تطوع الاخرس هل يكون طول القيام فى حقه أفضل كالقارئ أم لا فتدبر اه وأقول على ان الاحاديث الدالة على افضلية القيام نص فى المطلوب لا تحتمل التأويل بخلاف

غيرها الاحتمال كون المراد من كثرة السجود كثرة الاشتغال بالصلاة من اطلاق الجزء على الكل فان السجود يطلق ويراد به الصلاة كما فى قوله تعالى واركع

وطول القيام أحب من كثرة السجود والقراءة فرض فى ركعتى الفرض

(قوله وطول القيام أحب من كثرة السجود) أى أفضل من عدد الركعات وقد اختلف النقل عن محمد فى هذه المسئلة فنقل الطحاوى عنه فى شرح الآثار كما فى الكتاب وصححه فى البدائع ونسب ما قاله الى الشافعى ووجهه ما رواه مسلم عن جابر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال أفضل الصلاة طول القنوت والمراد بالقنوت القيام بدليل ما رواه أحمد وأبو داود مرفوعا أى الصلاة أفضل قال عليه الصلاة والسلام طول القيام ولان ذكره القراءة وذكر الركوع والسجود التسبيح ونقل عنه فى المجتبى ان كثرة الركوع والسجود أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام للسائل كما فى صحيح مسلم عليك بكثرة السجود ولا آخر أعنى على نفسك بكثرة السجود وقوله عليه الصلاة والسلام أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ولان السجود غاية التواضع والعبودية ولمعارض الادلة توقف الامام أحمد فى هذه المسئلة ولم يحكم فيها بشئ وفصل الامام أبو يوسف كما فى المجتبى والبدائع فقال اذا كان له ورد من الليل بقراءة من القرآن فالافضل أن يكثر عدد الركعات والا فطول القيام أفضل لان القيام فى الاول لا يختلف ويضم اليه زيادة الركوع والسجود انتهى والذى ظهر للعبد الضعيف أن كثرة الركعات أفضل من طول القيام لان القيام انما شرع وسيلة الى الركوع والسجود كما صرحوا به فى صلاة المريض من انه لو قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود سقط عنه القيام مع قدرته عليه لعجزه عما هو المقصود فلا تكون الوسيلة أفضل من المقصود وأما ازدياد كثرة القراءة فلا يفيد الافضلية أيضا لان القراءة ركن زائد كما صرحوا به مع الاختلاف فى أصل ركنيتها بخلاف الركوع والسجود أجمعوا على ركنيتهما واصالتهما كما قدمناه مع تخلف القيام عن القراءة فى الفرض فيما زاد على الركعتين فترجح هذا القول بما ذكرنا بعد تعارض الدلائل المتقدمة (قوله والقراءة فرض فى ركعتى الفرض) أى فرض عملى كما فى السراج الوهاج للاختلاف فيه بين العلماء ولم يقيد الركعتين بالاوليين لان تعيينهما للقراءة ليس بفرض وانما هو واجب على المشهور فى المذهب وصرح به المصنف فى عد الواجبات وصحح فى البدائع ان محلها الركعتان الاوليان عينا فى الصلاة الرباعية وقال بعضهم ركعتان منها غير عين مع اتفاقهم على انه لو قرأ فى الاخريين فقط وانها صحيحة وانه يجب عليه سجود السهو ان كان ساهيا على كلا القولين المذكورين ففائدة الاختلاف انما هو فى سبب سجود السهو فعلى ما صححه سببه تغيير الفرض عن محله وتكون قراءته فى الاخريين قضاء عن قراءته فى الاوليين وعلى قول البعض سببه ترك

السجود وقوله تعالى وتقلبك فى الساجدين وبه تأيد ما فى المتون الذى هو قول الامام وصرح بتصحيحه فى البدائع والعجب من الشيخ محمد الغزى حيث تبع شيخه وخالف المتون ومشى فى متن التنوير على ما اختاره شيخه هنا مع ان المتون موضوعة لنقل المذهب (قوله

وقال بعضهم الخ) يوهم انه قول آخر غير القولين السابقين مع انه عين الاول المعبر عنه بالمشهور (قوله ففائدة الاختلاف الخ) قال فى النهر لكن سيأتى فى السهو ان تأخير الفرض فيه ترك واجب أيضا ويمكن أن يظهر فى اختلاف مراتب الاثم فعلى الاول يأثم اثم تارك الواجب وعلى الثانى اثم تارك الفرض العملى الذى هو أقوى نوعى الواجب على ما مر تحقيقه اه قلت لى هنا شبهة أشكلت على وذلك أنه لا خلاف عندنا فى فرضية القراءة فى الصلاة وانما الخلاف فى تعيين محلها وحينئذ فعنى القول الذى صححه فى البدائع أن القراءة فرض وكونها فى الاوليين فرض آخر ومقتضى هذا بطلان الصلاة بتركها فى الاوليين وعدم اعتبار كونها قضاء فى الاخريين لانه اذا قرأ فى الاخريين فقد أتى بفرض القراءة وأما فرض كونها فى الاوليين فقد فات ولا يمكن تداركه

كما لو أتى بتكبيرة الافتتاح بعد القراءة ولم يقرأ بعدها وليس هذا كتأخير سجدة الى آخر الصلاة فانه وان كان فيه تأخير فرض لكن عدم التأخير ليس بفرض وانما هو واجب وما نحن فيه فرض وكونه فرضا عمليا لا يقتضي عدم البطلان لانه ما يفوت الجواز بفواته كمسح الرأس فهو في قوة القطعي في العمل كما مر صدر الكتاب اللهم الا أن يقال انه وان كان في قوة القطعي لكنه ظني وكان مقتضى تركه الفساد لكنه لم يحكم به احتياطا لكونه فصلا مجتهدا فيه على نحو ما سيأتي في المسائل الثمانية في تخريج قول الامام تأمل والذي يظهر لي أن ما في البدائع من أن محلها الركعتان الاوليان عينا أراد به التعين على سبيل الوجوب لا الافتراض وان ما قاله بعضهم من أن محلها ركعتان غير عين مراده أن تعيين الاوليين أفضل وهو ما سيأتي عن غاية البيان ففي المسئلة قولان لا ثلاثة يدل على ذلك ما ذكره في شرح ابن أمير حاج على المنية عند ذكر فرائض الصلاة حيث قال قال في شرح الطحاوي للاسبيجابي قال أصحابنا القراءة فرض في ركعتين بغير اعيانهما وأفضلها في الاوليين واليه ذهب القدوري أيضا لكن نص في التحفة والبدائع على ان الصحيح من مذهب أصحابنا ان محل القراءة المفروضة الركعتان الاوليان عينا واليه أشار في الاصل حيث قال اذا ترك القراءة في الاوليين يقضيها في الاخريين وعليه مشى في الذخيرة والمحيط الرضوي وغيرهما ثم ذكر في شرح المنية عند واجبات الصلاة أن ثمرة الخلاف في وجوب سجود السهو وعدمه لو تركها في الاوليين أو احداهما فيجب على القول بالوجوب بتأخير الواجب عن محله سهوا وعلى السنية لا اهـ ملخصا وهو كالصريح فيما قلنا (قوله ايجاب فيهما دلالة) لا يخفى ما فيه والاولى ان يقال ايجاب في الثانية دلالة (قوله لان القطعي الخ) تسميته قطعيا مخالف لما صرح به أولا أنه فرض عملي وهذا ليس بقطعي وانما هو ظني نعم هو في قوة القطعي في العمل كما مر (قوله ووجهه ان القراءة الخ) فيه بحث لانها وان لم تكن في محلها حقيقة لكنها في حكمها لالتحاقها بالاوليين فلا تتغير بقصده بدليل وجوب القراءة على الخليفة المسبوق لو أشار اليه الامام انه لم يقرأ في الاوليين فقد صرحوا بانه اذا قرأ التحقت بالاوليين فخلت الاخريان عن القراءة فيلزمه القراءة فيما سبق به أيضا وبدليل عدم صحة اقتداء مسافر في الوقت بمقيم لم يقرأ في الاوليين وبدليل وجوب القراءة على المسبوق وان لم يقرأ امامه في الاوليين والظاهر في توجيهه انه مبني على القول بفرضية القراءة في الاوليين ثم رأيت العلامة الرملي نقل ذلك عن خط العلامة المقدسي فتدبر لكن قد علمت ما فيه (قوله الا انه لا يتم الخ) قد يجاب

وكل النفل والوتر

الواجب وقراءته في الاخريين اداء لا قضاء والامر سهل وما في غاية البيان من أن تعيين القراءة في الاوليين أفضل ان شاء قرأ فيهما وان شاء قرأ في الاخريين أو في احدى الاوليين واحدى الاخريين ضعيف لتصريح الجم الغفير بالوجوب في الاوليين لا بالافضلية وانما كانت فرضا في ركعتين لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القراءة فيها ايجاب فيهما دلالة وأما قوله عليه السلام في حديث المسيء صلاته ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم قال في آخره ثم افعل ذلك في صلاتك كلها فلا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بالظني وانما لم تكن القراءة في الاخريين واجبة في الفرض كما هو الصحيح من المذهب مع وجود الامر المذكور المفضي للوجوب لوجود صارف له عنه وهو قول الصحابة على خلافه كما رواه ابن أبي شيبة عن علي وابن مسعود قال اقرأ في الاوليين وسبح في الاخريين لكن ذكر المحقق في فتح القدير انه لا يصلح صارفا الا اذا لم يرد عن غيرهما من الصحابة خلاف والا فاختلافهم في الوجوب لا يصرف دليل الوجوب عنه فالاحوط رواية الحسن رحمه الله بالوجوب في الاخريين انتهى وقد يقال ان مقتضاه لزوم قراءة ما تيسر في الاخريين وجوبا لا تعيين الفاتحة كما هو رواية الحسن فليس موافقا لكل من الروايتين وفي القنية لم يقرأ في الاوليين وقرأ في الاخريين الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء والدعاء لا يجزئه انتهى مع ان المنقول في التجنيس انه اذا قرأ الفاتحة في الصلاة على قصد الثناء جازت صلاته لانه وجدت القراءة في محلها فلا يتغير حكمها بقصده وهكذا في الظهيرية ثم ذكر بعده ما في القنية عن شمس الائمة الحلواني ووجهه ان القراءة ليست في محلها فتغيرت بقصده كما يشير اليه تعليله في التجنيس (قوله وكل النفل والوتر) أي القراءة فرض في جميع ركعات النفل والوتر أما النفل فلان كل شفع منه صلاة على حدة والقيام الى الثالثة كتحريمة مبتداة ولهذا لا يجب بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن أصحابنا ولهذا قالوا يستفتح في الثالثة وأما الوتر فللاحتياط كذا في الهداية وزاد في فتح القدير ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في كل قعدة وقياسه ان يتعوذ في كل شفع انتهى الا انه لا يتم لانه لا يشمل

لا يشمل السنة الرباعية المؤكدة كسنة الظهر القبلية فان القراءة فرض في جميع ركعاتها مع ان القيام الى الثالثة ليس كتحريمة مبتدأة بل هي صلاة واحدة ولهذا لا يستفتح في الشفع الثاني ولا يصلي في القعدة الاولى ولا يبطل خيارها بقيامها الى الشفع الثاني وان أريد بالنفل في كلامهم ما ليس سنة مؤكدة لم يتم أيضا لخلوه عن افادة حكم القراءة في السنة المؤكدة وانما لم تكن القعدة على رأس كل شفع فرضا كما هو قول محمد وهو القياس لانها فرض للخروج من الصلاة واذا قام الى الثالثة تبين ان ما قبلها لم يكن أوان الخروج من الصلاة فلم تبق القعدة فريضة بخلاف القراءة فانها ركن مقصود بنفسه واذا تركه نفسد صلاته (قوله ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع) بيان لما وجب على العبد من الصلاة بالتزامه وهو نوعان ما وجب بالقول وهو النذر وما وجب بالفعل وهو الشروع في النفل فنبدأ به تبعا للكتاب فنقول ان ابطال العمل حرام بالنص ولا تبطلوا أعمالكم فيلزمه الاتمام لان الاحتراز عن ابطال العمل فيما لا يحتمل الوصف بالتجزي لا يكون الا بالاتمام لان المؤدى وقع قربة بدليل انه لو مات بعد القدر المؤدى يصير مثابا وقد اتفق أصحابنا على لزوم القضاء في افساد الصلاة والصوم سواء كان بعذر كالحيض في خلالهما أو بغير عذر وانه يحل الافساد لعذر فيهما وانه لا يحل الافساد في الصلاة لغير عذر واختلفوا في اباحته في الصوم لغير عذر ففي ظاهر الرواية لا يباح وفي رواية المنتقى يباح كما سيأتي في الصوم وقوله ولو عند الغروب بيان لكونه لازما له اذا شرع فيه في وقت مكروه وهو ظاهر الرواية واذا أفسده لزمه قضاؤه بخلاف الصوم اذا شرع في وقت مكروه فانه لا قضاء عليه بالافساد وسيأتي الفرق ان شاء الله تعالى في الصوم وفي البدائع وعندنا الافضل ان يقطعها وان أتم فقد أساء ولا قضاء عليه لانه أداها كما وجبت فاذا قطعها لزمه القضاء انتهى وينبغي أن يكون القطع واجبا خروجا عن المكروه تحريما وليس بابطال للعمل لانه ابطال ليؤديه على وجه أكمل فلا يعد ابطالا ولو قضاه في وقت مكروه آخر أجزأه لانها وجبت ناقصة وأداها كما وجبت فيجوز كما لو أتمها في ذلك الوقت أطلق الشروع فانصرف الى الصحيح فلو لم يكن صحيحا لا قضاء عليه كما لو شرع في صلاة أمي متطوعا أو في صلاة امرأة أو جنب أو محدث كما في البدائع وانصرف الى القصدي فالشروع في الصلاة المظنونة غير موجب والمراد بالشروع هو الدخول فيها بتكبيرة الافتتاح أو بالقيام الى الشفع الثاني بعد الفراغ من الاول صحيحا فاذا أفسد الشفع الثاني لزمه قضاؤه فقط ولا يسري الى الاول لما تقدم ان كل شفع منه صلاة على حدة الا اذا صلى ثلاث ركعات بقعدة واحدة فان الاصح انه لا يجوز وفسد الشفع الاول لان ما اتصل به القعدة وهي الركعة الاخيرة فسدت لان التنفل بالركعة الواحدة غير مشروع فيفسد ما قبلها كذا في البدائع ثم هذا النفل اذا صار لازما بالشروع لا يخرج عن أصل النفلية ولهذا لو اقتدى متطوعا بامام مفترض ثم قطعه ثم اقتدى به ولم ينو القضاء فانه يخرج عن العهدة ولو نوى تطوعا آخر ذكر في الاصل انه ينوب عما لزمه بالافساد وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وذكر في زيادات الزيادات انه لا ينوب كما في البدائع أيضا وأما ما يجب بالقول وهو النذر ففي القنية أداء النفل بعد النذر أفضل من أدائه بدون النذر ثم نقل انه لو أراد أن يصلي نوافل قيل ينذرها ثم يصليها وقيل يصليها كما هي انتهى ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه من النهي عن النذر وهو

ولزم النفل بالشروع ولو عند الغروب والطلوع

بأنهم اعتبروا المؤكدة صلاة واحدة في حق القراءة فقط احتياطا كما في الوتر فانهم أوجبوا القراءة في جميع ركعاته احتياطا كما مر لاحتمال كونه سنة مؤكدة (قوله ولا يبطل خيارها الخ) أي خيار المرأة التي قال لها زوجها اختاري نفسك وهي في سنة الظهر القبلية (قول المصنف ولزم النفل بالشروع) أي صلاة أو صوما كذا قال العيني وتعقبه في النهر بانه من استعجال الشيء قبل أوانه وهلا قال أو حجا اه وأجاب بعضهم بانه تنصيص على ما فيه خلاف الشافعي بخلاف الحج اذ لا خلاف له فيه ولا في العمرة على ما يعلم من الزيلعي اه والظاهر تخصيص الصلاة فقط لان المقام لها ولانه ينبو عن الصوم قول المصنف ولو عند الغروب والطلوع كما لا يخفى هذا وانما لم يذكر الاستواء لانه وقت ضيق لا يتأتى فيه أداء الصلاة كذا نقله بعضهم عن الشلبي وفيه أن الكلام في الشروع لا في الاداء ومدة الشروع يسيرة يمكن فيه فالاولى الجواب بان تحري الشروع عند الاستواء نادر لعدم العلم به غالبا بخلاف الطلوع والغروب (قوله ولو نوى تطوعا آخر) أي مع الامام في الصورة المذكورة (قوله ويشكل عليه ما رواه مسلم في صحيحه) وكذا رواه البخاري عن ابن عمر ولفظه نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النذر وقال انه لا يرد شيئا وانما يستخرج به من البخيل

(قوله عن عهدة النهي) أي النهي عن النذر فان النهي الذي في حديث مسلم مطلق وتقييده بالنذر المعلق يحتمل أن يكون مراده ويحتمل عدمه جريا على ظاهر الاطلاق فالاحوط عدم النذر لكن ذكر في فتح القدير في فروع قبيل كتاب الحج لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لان نفس النذر بالقربة قربة فيبطل بالردة كسائر القرب اه ففيه التصريح بان النذر بالقربة قربة فليس بمنهي عنه فيتعين تأويل الحديث بالمعلق بما لا يريد كونه كان دخلت دار فلان فلله علي صوم كذا ونحوه فانه لم يقصد به القربة وكذا المعلق بما يريد كونه كان شفى الله مريضي أو ردغائبي فلله علي كذا فانه لم يخلص من شائبة العوض حيث جعل القربة ٦٢ في مقابلة الشفاء ونحوه مع ما فيه من ايهام ان الشفاء حصل بسببه فلذا قال في الحديث انه لا يرد شيأ وانما يستخرج به من البخيل فان هذا الكلام قد وقع موقع التعليل للنهي بخلاف النذر غير المعلق على شئ أصلا فانه تبرع محض بالقربة لله تعالى فلا وجه لجعله داخلا تحت النهي هذا وقد حمل بعض شراح البخاري النهي في الحديث على من يعتقد ان النذر مؤثر في تحصيل عرضه المعلق عليه وما قلناه أقرب والله تعالى أعلم (قوله ومن جنسها واجب) انظر ما فائدة التقييد به فان عيادة المريض وتشييع الجنازة قد خرجا بعبادة مقصودة كما يصرح به ما سينقله عن البدائع (قوله وينبغي أن يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف) مقتضى ذلك أنه لم ير التصريح بذلك وهو عجيب فقد صرح به صاحب المجمع في شرحه عليه مع أنه سينقله عنه قريبا وعبارة شرح المجمع لمصنفه هكذا اذا نذر أن يصلي صوم ركعتين بغير طهارة لزماه بطهارة عند أبي يوسف لان صدر كلامه نذر صحيح ملزم للطهارة اقتضاء فكان قوله بغير طهارة مناقضا له فسقط وبقي الباقي على الصحة كقوله أنت طالق اليوم غدا أو غدا اليوم أو لله علي ركعتين بطهارة أو بغير طهارة وقال محمد لا يلزمه شئ لانه نذر بمعصية فلا يلزمه والكلام واحد فلا بد من اعتباره بخلاف الافصاح بشرط الصحة لانه يعد رجوعا عن المنطوق بعد صحته ولزومه انتهت وبها يعلم ما في عبارته التي نقلها عن شرح المجمع من التحريف على ما في بعض النسخ وان في بعضها لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة والصواب فيها أو بلا طهارة وفي بعضها الاقتصار على قوله بلا طهارة وهي صحيحة وعليها فقد علمت ما في كلامه

مرجح لقول من قال لا ينذرها لكن بعضهم حمل النهي على النذر المعلق على شرط لانه يصير حصول الشرط كالعوض للعبادة فلم يكن مخلصا ووجه من قال بنذرها وان كانت تصير واجبة بالشروع أن الشروع في النذر يكون واجبا فيحصل له ثواب الواجب به بخلاف النفل والاحسن عند العبد الضعيف انه لا ينذرها خروجا عن عهدة النهي بيقين ثم المنذور قسمان منجز ومعلق فالمنجز يلزم الوفاء به ان كان عبادة مقصودة بنفسها ومن جنسها واجب فيحرم عليه الوفاء بنذر معصية ولا يلزمه بنذر مباح من أكل وشرب ولبس وجماع وطلاق ولا بنذر ما ليس بعبادة مقصودة كنذر الوضوء لكل صلاة وكذا لو نذر سجدة التلاوة خلافا لما في القنية من انها تلزمه بخلاف ما اذا قال سجدة لا تلزمه ولا بنذر ما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وتشييع الجنازة قال في البدائع ومن شروطه أن يكون قربة مقصودة فلا يصح النذر بعيادة المرضى وتشييع الجنائز والوضوء والاغتسال ودخول المسجد ومس المصحف والاذان وبناء الرباطات والمساجد وغير ذلك وان كانت قربا لانها غير مقصودة فلو قال لله علي ان أصلي أو أصلي صلاة أو علي صلاة لزمه ركعتان وكذا لو قال لله علي ان أصلي يوما لزمه ركعتان كما في القنية فلو نذر صلوات شهر فعليه صلوات شهر كالمفروضات مع الوتر دون السنن لكنه يصلي الوتر والمغرب أربعا ولو نذر ان يصلي ركعة لزمه ركعتان أو ثلاثا وأربع لان ذكر بعض ما لا يتجزأ كذكر كله كما عرف ولو نذر نصف ركعة لزمه ركعتان عند أبي يوسف وهو المختار كما في الخلاصة والتجنيس ولو نذر ان يصلي الظهر ثمانيا أو ان يزكي النصاب عشرا أو حجة الاسلام مرتين لا يلزمه الزائد لانه التزام غير المشروع فهو نذر بمعصية كما لو نذر صلاة بغير وضوء لانها ليست بعبادة بخلاف ما لو نذرها بغير قراءة أو عريانا فانها تلزمه بقراءة مستورا على المختار لانها بغير قراءة عبادة كصلاة المأموم والامي وبغير ثوب لعادمه والظاهر ان مرادهم بغير وضوء بغير طهارة أصلا تجوزا بالخاص عن العام لكون المشروع الاصلي في مثله هو الخاص والا فالصلاة بغير وضوء مشروعة بالتيمم عند العجز عن استعمال الماء وينبغي ان يلزم النذر بالصلاة بغير طهارة على قول أبي يوسف كما قال به بغير وضوء لانه يقول بمشروعيتها لفاقد الطهورين كما عرف وكأنه لندرته لم يفرع عليه وفي شرح المجمع لمصنفه لو قال صلاة بطهارة بلا طهارة يلزمه بطهارة اتفاقا وأما المعلق فظاهر الرواية انه يلزمه الوفاء به عند وجود الشرط كما في الظهيرية واختار المحققون انه ان كان معلقا على شرط يريد كونه لجلب منفعة أو دفع مضرة كان شفى الله مريضي أو مات عدوي فلله علي

صوم أو صدقة أو صلاة لا يجزئه الا فعل عينه وان كان معلقا على شرط لا يريد كونه كان دخلت الدار أو كلمت فلانا كان مخيرا بين الوفاء به وبين كفارة اليمين وصححه في الهداية وقال ان أبا حنيفة رجع عن غيره وكذا في الظهيرية وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد ثم في المعلق لا يجوز تعجيله قبل وجود الشرط بخلاف المضاف كان نذران يصلي في غد فصلى اليوم فانه يجوز عندهما خلافا لمحمد والفرق ان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط والمضاف ينعقد في الحال كما عرف في الاصول وأوضحناه في لب الاصول ولو عين مكانا فصلى فيما هو أشرف منه أو دونه جاز خلافا لزفر في الثاني وذكر في المصفى ان أقوى الاماكن المسجد الحرام ثم مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم الجامع ثم مسجد الحي ثم البيت وذكر في الغاية بعد مسجد بيت المقدس مسجد قباء ثم الاقدم فالاقدم ثم الاعظم وذكر النووي ان هذه الفضيلة مختصة بمسجد النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان في زمانه دون ما زيد فيه بعده فعلى هذا تكون الصلاة في مسجد بيت المقدس أفضل من الصلاة في تلك الزيادة الا أن يكون فناء هذا المسجد في حكمه في الفضيلة تشريفا له وهي كانت من فنائه قبل ان تجعل منه والله أعلم بالصواب وفي عدة المفتي للصدر الشهيد مريض قال ان شفاني الله تعالى على ان أقدر واصلي ركعة فلله على ان أتصدق بدرهم هكذا الى أربعة دراهم فقدر على أربع ركعات يجب عليه التصدق بعشرة دراهم انتهى ووجهه انه يلزمه بالركعة الاولى درهم وبالثانية درهمان وبالثالثة ثلاثة وبالرابعة أربعة والجملة عشرة دراهم وفي القنية أوجب على نفسه صلاة في وقت بعينه يتعين ولو فات يقضيها كالصوم ولو نذر أن يصلي أربعا بتسليمة يصلي في التشهد ويستفتح اذا قام الى الثالثة اه (قوله وقضى ركعتين لو نوى أربعا وأفسده بعد القعود الاول أو قبله) يعني فيلزمه الشفع الثاني ان أفسده بعد القعود الاول والشروع في الثاني والشفع الاول فقط ان أفسده قبل القعود بناء على انه لا يلزمه بتحريمة النفل أكثر من الركعتين وان نوى أكثر منهما وهو ظاهر الرواية عن أصحابنا الا بعارض الاقتداء وصحح في الخلاصة رجوع أبي يوسف الى قولهما فهو باتفاقهم لان الوجوب بسبب الشروع لم يثبت وضعا بل لصيانة المؤدى وهو حاصل بتمام الركعتين فلا تلزم الزيادة بلا ضرورة قيد بقوله نوى أربعا لانه لو شرع في النفل ولم ينو لا يلزمه الا ركعتان اتفاقا وقيد بالشروع لانه لو نذر صلاة ونوى أربعا لزمه أربع بلا خلاف كما في الخلاصة لان سبب الوجوب فيه هو النذر بصيغته وضعا وأطلق في النفل فشمل السنة المؤكدة كسنة الظهر فلا تجب بالشروع فيها الا ركعتان حتى لو قطعها قضى ركعتين في ظاهر الرواية عن أصحابنا لانها نفل وعلى قول أبي يوسف يقضي أربعا في التطوع ففي السنة أولى ومن المشايخ من اختار قوله في السنة المؤكدة لانها صلاة واحدة بدليل الاحكام من انه لا يستفتح في الشفع الثاني ولو أخبر الشفيع بالبيع فانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته وكذا المخيرة وتمنع صحة الخلوة وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الاتفاق على هذه الاحكام وينبغي ان تختص بقول أبي يوسف وتنعكس على ما هو ظاهر الرواية لكن ذكر في شرح منية المصلي ان هذه الاحكام مسلمة عند أهل المذهب فلذا اختار ابن الفضل قول أبي يوسف ونص صاحب النصاب على انه الاصح حيث قال وان قطع سنة الظهر على رأس الركعتين أو الثالثة وشرع في الفرض لزمه قضاء الاربع وهو الاصح لانه بالشروع صار بمنزلة الفرض انتهى وقيدنا بقولنا الا بعارض الاقتداء لان المتطوع لو اقتدى بمصلي الظهر ثم قطعها فانه يقضي أربعا سواء اقتدى به في أولها أو في القعدة الاخيرة لانه بالاقتداء التزم صلاة الامام وهي

(قوله وعلى قول أبي يوسف الخ) قال في النهر قد علمت رجوعه فالخلاف ليس بناء على قوله بل اختيار لبعض المشايخ وعزاه في الدراية للفضلي وعليه فينبغي أن لا فرق في وجوب الاربع بين نيتها أولا لانها صلاة واحدة (قوله وظاهر ما في فتح القدير والتبيين والبدائع الخ) أقول نعم ما في الفتح والتبيين ظاهر في ذلك وأما ما في البدائع فلا بل ظاهره الخلاف فانه قال ومن المتأخرين من مشايخنا من اختار قول أبي يوسف فيما يؤدى من الاربع منها بتسليمة واحدة وهو الاربع قبل الظهر وقالوا لو قطعها يقضي أربعا ولو أخبر بالبيع وانتقل الى الشفع الثاني لا تبطل شفعته ويمنع صحة الخلوة اه

وقضى ركعتين لو نوى أربعا وأفسده بعد القعود الاول أو قبله

أربع كذا في البدائع وقيد قوله بعد القعود لانه لو صلى ثلاث ركعات ولم يقعد وأفسدها لزمه أربع ركعات على الصحيح كما قدمناه وقد ذكره في شرح منية المصلي بحثا وهو منقول في البدائع كما سلف فقولهم ان كل شفع في النفل صلاة على حدة مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فالكل صلاة واحدة بمنزلة الفرض واذا أفسده لزمه الكل (قوله أولم يقرأ فيهن شيأ أو قرأ في الاوليين أو الاخريين) أي قضى ركعتين في هذه المسائل الثلاث وهي من المسائل المعروفة بالثمانية والاصل فيها ان الشفع الاول متى فسد بترك القراءة تبقى التحريمة عند أبي يوسف لان القراءة ركن زائد ألا ترى ان للصلاة وجودا بدونها غير انه لا صحة للاداء الا بها وفساد الاداء لا يزيد على تركه فلا تبطل التحريمة وعند محمد متى فسد الشفع الاول لا تبقى التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني لان القراءة فرض في كل من الركعتين فكما يفسد الشفع بترك القراءة فيهما يفسد بتركها في احداهما واذا فسدت الافعال لم تبق التحريمة لانها تعقد للافعال وقد فسدت وعند الامام أبي حنيفة ان فسد الشفع الاول بترك القراءة فيهما بطلت التحريمة فلا يصح الشروع في الشفع الثاني وان فسد بترك القراءة في احداهما بقيت التحريمة فصح الشروع في الشفع الثاني لان القياس ما قاله محمد لكن فسادها بترك القراءة في ركعة واحدة مجتهد فيه لان الحسن البصري كان يقول بجوازها بوجود القراءة في ركعة واحدة وقوله وان كان فاسدا لكن انما عرفنا فساده بدليل اجتهادي غير موجب علم اليقين بل يجوز أن يكون الصحيح قوله غير أنا عرفنا صحة ما ذهبنا اليه وفساد ما ذهب اليه بغالب الرأي فلم نحكم ببطلان التحريمة الثابتة بيقين بالشك واذا عرف هذا فنقول اذا ترك القراءة في الاربع قضى الركعتين الاوليين فقط عندهما لبطلان التحريمة خلافا لابي يوسف لبقائها عنده فيقضي الشفعين وان ترك القراءة في الاخريين فقد أفسدهما فقط فيلزمه قضاؤهما اجماعا واذا ترك القراءة في الاوليين فقط لزمه قضاؤهما فقط اجماعا لفسادهما ولم يصح الشروع في الشفع الثاني عندهما حتى لو قهقه فيه لا تنتقض طهارته وعند أبي يوسف قد صح ولم يفسد لوجود القراءة فيه وأشار المصنف بهذه الثلاث الى ثلاث أخرى أيضا فتصير المسائل ستا من الثمانية احداها لو قرأ في الاوليين واحدى الاخريين فعليه قضاء الاخريين اجماعا ثانيها لو قرأ في الاخريين واحدى الاوليين فعليه قضاء الاوليين اجماعا ثالثها لو قرأ في احدى الاخريين لا غير لزمه قضاء الاوليين عندهما وعند أبي يوسف يقضي أربعا وقد قدمنا ان فساد الشفع الثاني يسري الى الاول اذا لم يقعد بينهما فقوله أو قرأ في الاوليين مقيد بما اذا قعد على رأس الركعتين والا فعليه قضاء الاربع كما في العناية وفي البدائع هذا كله اذا قعد بين الشفعين قدر التشهد وأما اذا لم يقعد نفسد صلاته عند محمد بترك القعدة فلا تتأتى هذه التفريعات عنده انتهى ثم اعلم ان هذه المسائل الست تسع من حيث التصوير لان الرابعة صادقة بصورتين ما اذا ترك في الركعة الثالثة أو ترك في الركعة الرابعة والخامسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا ترك في الركعة الاولى أو ترك في الثانية والسادسة صادقة بصورتين أيضا ما اذا قرأ في الثالثة أو قرأ في الرابعة والمسائل التي يجب فيها ركعتان تسع في التحقيق فان هذه المسائل وان اشتهرت بالثمانية لكن هي في التحقيق خمسة عشر تسع منها يلزم فيها ركعتان وست منها يلزم فيها أربع أشار اليها بقوله (وأربعا لو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين) وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف على رواية محمد لبقاء التحريمة عندهما لما عرف في الاصل السابق وعند محمد عليه قضاء الاوليين لا غير لان التحريمة قد

(قوله وفساد الاداء لا يزيد على تركه) أي لا يكون أقوى من ترك الاداء بأن أحرم واقفا ثم ترك أداء كل الافعال بأن وقف ساكتا طويلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد الا لهذا الشفع وان بناء الشفع الثاني جائز فعلم انها له ولغيره فبفساده لا تنتفي فائدتها بالكلية لتفسد هي كما بسطه في الفتح

أولم يقرأ فيهن شيأ أو قرأ في الاوليين أو الاخريين وأربعا لو قرأ في احدى الاوليين واحدى الاخريين

(قوله وعند أبي حنيفة الى آخر كلامه) لا يخفى ان بهذا التقرير لم يحصل الجواب عما قرر لابي يوسف بل جوابه منع ان فساده لا يزيد على تركه لان الترك مجرد تأخير والفساد فعل مفسد وتمامه في الفتح (قوله لكن فسادها الخ) قال في النهاية فان قلت كما ان ترك القراءة في ركعة مجتهد فيه كذلك عدم الفساد بترك القراءة في الكل مجتهد فيه لان القراءة ليست بفرض عند أبي بكر الاصم الجواب أن قوله مخالف للدليل القطعي فلا يعتبر (قوله على رواية محمد) قيد لقوله وهو قول أبي حنيفة

قال في الهداية على قول أبي يوسف رحمه الله تقضي الاربع وكذا عند أبي حنيفة اهـ فقوله وكذا قال في العناية هو اشارة الى انه ليس قوله باتفاق بينهما بل انما هو قوله على رواية محمد وهو فصل أصاب مخزه كما ترى (قوله بل تفريع صحيح الخ) قال في النهر أقول في كونه تخريجا على أصل الامام نظر بوضحه سلوك طريق الاسناد في الحكم وقول محمد بل حفظتها ونسي ودعوى انه رواه بلا واسطة مناف لما ادعاه من الرواية عن الثاني نعم لو قيل انما اعتمد المشايخ ذلك لا بناء على ما رواه عن الثاني بل بناء على ما سمعه منه من غير واسطة فانه وان بطلت روايته من هذا الوجه الا انه لا مانع من ثبوتها من طريق أخرى فقد ذكر في الاصل ان قول محمد فيه قياس واستحسان وان ما ادعى أبو يوسف روايته قياس وما ذكره محمد استحسان ثم رأيت في شهادات فتح القدير لو سمع من غيره حديثا ثم نسي الاصل روايته للفرع ثم سمع الفرع يرويه عنه عندهما لا يعمل به وعند محمد يعمل به ومن ذلك المسائل التي رواها محمد عن أبي يوسف عن أبي حنيفة ونسيها أبو يوسف وهي ستة فكان أبو يوسف لا يعتبر رواية محمد ومحمد لا يدع روايتها عنه كذا قالوا وفيه اشكال لان المذكور ان أبا يوسف أنكر وقال ٦٥ ماروبت لك عن أبي حنيفة ذلك وهذه الصورة ليست من نسيان الاصل رواية الفرع بخلاف ما اذا نسي الاصل ولم يجزم بالانكار فلا ينبغي اعتبار قول محمد الا اذا صح اعتبار ما ذكره تخريجا على أصل أبي حنيفة اهـ ملخصا اهـ وأجاب العلامة المقدسي بقوله أقول لعله حمله محمد على النسيان لطول العهد واشتغاله بالقضاء اهـ (قوله وبما ذكرناه الخ) فيه بحث لان مسائل ظاهر الرواية هي ما وجد في بعض كتب محمد كالمبسوط والزيادات والجامع الصغير سميت بذلك لانها ثابتة عنه اما متواترة أو مشهورة وهي الطبقة الاولى الثانية مسائل النوادر كالكيسانيات والهارونيات وتسمى غير ظاهر الرواية لانها لم تثبت عن محمد ثبوتا ظاهرا كالاولى والطبقة الثالثة ما استنبطه المتأخرون مما لم يجدوا فيه رواية عن أصحاب المذهب كما بسطه الشيخ اسمعيل رحمه الله في صدر شرحه وحينئذ فقول قاضيخان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية معناه انه مذكور في كتب ظاهر الرواية وهو كذلك لانه في الجامع الصغير وقول المؤلف كانه لثبوتها بالسماع الخ ربما يوهم ان ظاهر الرواية ما سمعه محمد من أبي حنيفة وهذا يقتضي أن لا يكون الجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية لانه بواسطة أبي يوسف كما يأتي مع انه نفسه صرح في شرح قوله ودعا بما يشبه القرآن والسنة انه من كتب ظاهر الرواية تأمل ثم رأيت العلامة المقدسي ذكر نحو ما بحثته في شرحه على نظم الكنز فاعترضه بان ما ذكره من الجواب يتوقف على ان مراد قاضيخان بظاهر الرواية غير ما ذكر في الاصل ونحوه كالجامع الصغير من كتب ظاهر الرواية وزاد على ما قلته ان محصل كلامه وما يفهم من كلام الكمال من التفريع الصحيح على أصل أبي حنيفة رحمه الله وان الاشكال في تصميم محمد على مخالفة من روى عنه لا ترتفع

ارتفعت عنده قال في الهداية وقد أنكر أبو يوسف هذه الرواية عنه وقال رويت لك عن أبي حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين ومحمد لم يرجع عن روايته عنه انتهى وقال فخر الاسلام واعتمد مشايخنا رواية محمد ويحتمل أن يكون ما حكى أبو يوسف من قول أبي حنيفة قياسا وما ذكره محمد استحسانا اذ ذكر القياس والاستحسان في الاصل ولم يذكره في الجامع الصغير انتهى وذكر قاضيخان في شرح الجامع الصغير ان ما رواه محمد هو ظاهر الرواية عن أبي حنيفة وفي فتح القدير واعتمد المشايخ رواية محمد مع تصريحهم في الاصول بان تكذيب الفرع الاصل يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبارة المذكورة في الكتاب وغيره عن أبي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بناء على انه رواية بل تفريع صحيح على أصل أبي حنيفة والا فهو مشكل انتهى وبما ذكرناه عن قاضيخان ارتفع الاشكال لتصريحه بانها ظاهر الرواية كانه لثبوتها بالسماع لمحمد من أبي حنيفة لا بواسطة أبي يوسف فلذا اعتمدها المشايخ وفي غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام كان أبو يوسف يتوقع من محمد ان يروي كتابا عنه فصنف محمد هذا الكتاب أي الجامع الصغير وأسنده عن أبي يوسف الى أبي حنيفة فلما عرض على أبي يوسف استحسنه وقال حفظ أبو عبد الله الا مسائل خطأه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال حفظتها ونسي وهي ست مسائل مذكورة في شرح الجامع الصغير انتهى ولم يبينها وذكر العلامة السراج الهندي في شرح المغني فقال الاولى مسئلة ترك القراءة وقد علمتها الثانية مستحاضة توضأت بعد طلوع الشمس تصلي حتى يخرج وقت الظهر قال أبو يوسف انما رويت لك حتى يدخل وقت الظهر الثالثة المشتري من الغاصب اذا أعتق ثم أجاز المالك البيع نفذ العتق قال انما رويت لك انه لا ينفذ الرابعة المهاجرة لا عدة عليها ويجوز نكاحها الا أن تكون حبلى فحينئذ لا يجوز نكاحها قال انما رويت لك انه يجوز نكاحها ولكن

لا يقربها زوجها حتى تضع الحمل الخامسة عبد بين اثنين قتل مولى لهما فعفا أحدهما بطل الدم كله عند أبي حنيفة وقالا يدفع ربعه الى شريكه أو يفديه بربع الدية وقال أبو يوسف انما حكيت لك عن أبي حنيفة كقولنا وانما الاختلاف الذي رويته في عبد قتل مولاه عمدا وله ابنان فعفا أحدهما الا ان محمدا ذكر الاختلاف فيهما وذكر قول نفسه مع أبي يوسف في الاولى السادسة رجل مات وترك ابناله وعبدا لا غير فادعى العبد ان الميت كان أعتقه في صحته وادعى رجل على الميت ألف دينار وقيمة العبد ألف فقال الابن صدقتما يسعى العبد في قيمته وهو حر ويأخذها الغريم بدينه وقال أبو يوسف انما رويت لك مادام يسعى في قيمته انه عبد انتهى وأشار المصنف بهذه المسئلة الى مسئلة أخرى تمام الثمانية (و) هي ما اذا قرأ (في احدى الاولين) لا غير فانه يلزمه قضاء أربع عندهما وعند محمد ركعتان وفي التحقيق هي اشارة الى خمسة أخرى فمسائل لزوم الاربع ست تمام الخمسة عشر فان مسئلة الكتاب أعني ما اذا قرأ في احدى الاولين واحدى الاخريين صادقة بأربع صور لان احدى الاولين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط واحدى الاخريين صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الثالثة فقط أو في الرابعة فقط ومسئلة ما اذا قرأ في احدى الاولين لا غير صادقة بصورتين ما اذا قرأ في الاولى فقط أو في الثانية فقط فصار الحاصل ان مسائل ترك القراءة خمسة عشر كما قدمناه وقد ذكرها في العناية مجملة وقال فعليك بتمييز المتداخلة بالتفتيش في الاقسام وقد يسر الله تعالى ذلك للعبد الضعيف مفصلة مميزة فلله الحمد والمنة وفي البدائع ولو كان خلفه رجل اقتدى به فحكمه حكم امامه يقضي ما يقضي امامه لان صلاة المقتدى متعلقة بصلاة الامام صحة وفسادا ولو تكلم المقتدى وقد أتم الامام الاربع فان تكلم قبل قعود الامام فعليه قضاء الاولين فقط لانه لم يلتزم الشفع الاخير وان تكلم بعد قعوده قبل قيامه الى الثالثة لا شئ عليه واما اذا قام الى الثالثة ثم تكلم المقتدى لم تذكر في الاصل وذكر عصام ان عليه قضاء أربع وخصه أبو المعين بقولهما اما عند محمد فيلزمه قضاء الاخير لا غير انتهى وفي المحيط ولو اقتدى به في الاخريين وصلاهما مع الامام قضى الاولين لانه بالاقتداء التزم ما لزم الامام (قوله ولا يصلي بعد صلاة مثلها) هذا لفظ الحديث كما في كتب الفقه وجعله في فتح القدير وغاية البيان أثرا عن عمر رضي الله عنه وقال عبد الله بن مسعود لا يصلي على اثر صلاة مثلها وهذا الحديث خص منه البعض لانه يصلي سنة الفجر ثم الفرض وهما مثلان وكذا يصلي سنة الظهر أربعا ثم يصلي الفرض أربعا وكذا يصلي الظهر ركعتين في السفر ثم يصلي السنة ركعتين فلما لم يمكن اجراؤه على العموم وجب حمله على أخص الخصوص كما هو الحكم في العام اذا لم يمكن العمل بعمومه فقال محمد في الجامع الصغير المراد منه أن لا يصلي بعد أداء الظهر نافلة ركعتان بقراءة وركعتان بغير قراءة يعني لا تصلي النافلة كذلك حتى لا تكون مثلا للفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل قال قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولو حمل على النهي عن تكرار الجماعة في المسجد أو على النهي عن قضاء الفرائض مخافة الخلل في المؤدى كان حسنا فان ذلك مكروه انتهى واستدل في فتح القدير للاول بما في أبي داود عن سليمان ابن يسار قال أتيت ابن عمر على البلاط وهم يصلون قلت ألا تصلي معهم قال قد صليت اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطا حدثنا نافع ان رجلا سأل ابن عمر فقال اني أصلي في بيتي ثم أدرك الصلاة مع الامام أفأصلي معه فقال ابن عمر نعم فقال أيتهما أجعل صلاتي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل أيتهما شاء فهذا من

وفي احدى الاولين ولا يصلي بعد صلاة مثلها

(قوله وقد أتم الامام الاربع) أي أتمها بعد تكلم المقتدى كما هو ظاهر لكن العبارة موهمة (قوله للاول) صوابه للثاني أي قوله وعلى النهي عن قضاء الفرائض

(قوله فان كان ذلك الخلل محققا الخ) يفيد باطلاقه انه لو صلى الفريضة منفردا بلا عذر ان له اعادتها مع الجماعة في سائر الاوقات لارتكاب المكروه ولم أر من صرح به فليتأمل لكن يخالفه ماذكروه في الفصل الآتي من التفصيل من انه لو صلى ركعة واقيمت يقطع ويقتدى الى آخر ما يأتي الا أن يحمل ذلك على ما اذا كانت صلاته منفردا مع العذر المسوغ لترك الجماعة وهو بعيد (قوله وبما قررناه الخ) دفعه في النهر بما نقله عن العناية بقوله وذكر المصنف لهذا بعد افادة ان القراءة واجبة في جميع النفل وما ترتب على ذلك من الثمانية دليل على هذا التأويل (قوله وأما اداء صلاة مع عجزه الخ) قال في الفتح واستدلوا له بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما يعمل مقيما صحيحا (قوله ولا يمكن حمله الخ) قال في الفتح ولا نعلم الصلاة نائما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا حينئذ يعكر على حملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شئ والحديث الذي استدلوا به على خلاف ذلك أي حديث البخاري في الجهاد انما

ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء وبناء

يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيما صحيحا وانما عاقه المرض عن ان يعمل شيأ أصلا وذلك لا يستلزم احتساب ماصلى قاعدا بالصلاة قائما لجواز احتسابه نصفا ثم يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا والا فالمعارضة قائمة لا تزول الا بتجويز النافلة قائما ولا أعلمه في فقهنا (قوله وفيه نظر الخ) أقول هذا النظر ظاهر لان ما نقله النووي عن بعضهم هو المتبادر من الحديث لوجوه الاول كلمة من وانها عامة في كل مصل الثاني قوله ومن صلى نائما وهو موجود في صحيح البخاري الثالث ان المذكور في صحيح البخاري ان عمران رضي الله تعالى عنه كانت به بواسير فسأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث وبهذا الوجه مع الذين قبله يبعد حمله على صلاة النفل خاصة من غير عذر والاولى المصير الى ما قدمناه عن الفتح من احتمال صلاته نصفا واكمالها له فضلا وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى لا يستوي القاعدون من المؤمنين الآية فان قلت قد ذكر الله سبحانه مفضلين درجة واحدة ومفضلين درجات فمن هم قلت أما المفضلون درجة واحدة فهم الذين فضلوا على القاعدين الاضراء وأما المفضلون درجات فالذين فضلوا على القاعدين الذين أذن لهم في التخلف اكتفاء بغيرهم لان الغزو فرض كفاية اهـ قلت ففي الآية دليل على ان العامل أفضل من التارك لعذر

ابن عمر دليل على ان الذي روى عن سليمان بن يسار عنه انما أراد كلتاهما على وجه الفرض أو اذا صلى في جماعة فلا يعيد وفيه نفي لقول الشافعية انتهى والحاصل ان تكرار الصلاة ان كان مع الجماعة في المسجد على هيئته الاولى فمكروه والا فان كان في وقت يكره التنفل بعد الفرض فمكروه كما بعد الصبح والعصر والا فان كان لخلل في المؤدى فان كان ذلك الخلل محققا اما بترك واجب أو بارتكاب مكروه فغير مكروه بل واجب كما قدمناه مرارا وصرح به في الذخيرة وقال انه لا يتناول النهي وان كان ذلك الخلل غير محقق بل نشأ عن وسوسة فهو مكروه وفي مآل الفتاوى ولو لم يفته شئ من الصلوات وأحب أن يقضي جميع الصلوات التي صلاها متداركا لا يستحب له ذلك الا اذا كان غالب ظنه فساد ما صلى لورود النهي عنه صلى الله عليه وسلم وما حكي عن أبي حنيفة انه قضى صلاة عمره ان صح النقل فنقول كان يصلي المغرب والوتر أربع ركعات بثلاث قعدات انتهى وذكر في النهاية ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر ضحى النهار بعد ليلة التعريس قال له أصحابه من الغد الا نعيد صلاة الامس فقال ان الله ينهاكم عن الربا أفيقبله منكم كذا ذكره فخر الاسلام وبما قررناه ظهر ان ذكر المصنف في المختصر لفظ الحديث مع ان عمومه ليس بمراد مما لا ينبغي (قوله ويتنفل قاعدا مع قدرته على القيام ابتداء او بناء) بيان أيضا لما خالف فيه النفل الفرائض والواجبات وهو جوازه بالقعود مع القدرة على القيام وقد حكي فيه اجماع العلماء وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى كان يصلي كثيرا من صلاته وهو جالس وروى البخاري عن عمران بن الحصين مرفوعا من صلى قائما فهو أفضل ومن صلى قاعدا فله نصف أجر القائم وقد ذكر الجمهور كما نقله النووي انه محمول على صلاة النفل قاعدا مع القدرة على القيام وأما اذا صلاه مع عجزه فلا ينقص ثوابه عن ثوابه قائما وأما الفرض فلا يصح قاعدا مع القدرة على القيام ويأثم ويكفر ان استحله وان صلى قاعدا لعجزه أو مضطجعا لعجزه فثوابه كثوابه اهـ وتعقبه الاكمل في شرح المشارق بانه ورد في بعض رواياته ومن صلى نائما أي مضطجعا فله نصف أجر القاعد ولا يمكن حمله على النفل مع القدرة اذ لا يصح مضطجعا اللهم الا أن يحكم بشذوذ هذه الرواية وفي النهاية انعقد الاجماع على ان صلاة القاعد لعذر بعجزه عن القيام مساوية لصلاة القائم في الفضيلة والاجر انتهى وفيه نظر لما نقله النووي عن بعضهم انه على النصف

وهذا لا ينافي ما مر من حديث البخاري في الجهاد لامكان حمل ما هناك على كتابة أصل الثواب وما هنا على زيادة المضاعفة بسبب المشقة نظير ما قيل في ان الاخلاص تعدل ثلث القرآن ونحو ذلك والله أعلم (قوله وله) أى للامام أبي حنيفة

رحمه الله ان المصلي لم يباشر القيام فيما بقي أى فيما قعد فيه أى لم يشرع فيه قائما بعد فلا يلزمه القيام فيه ولما أى وللذى باشره من الصلاة بصفة القيام أو للذى باشره من الصلاة النافلة مطلقا صحة بدون القيام بخلاف النذر وحاصله منع كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه بناء على منع الحاق الشروع بالنذر مطلقا بل في ايجاب أصل الفعل (قوله ورجح الثاني) أى القول الثاني المعبر عنه بقوله وعند البعض يلزمه القيام (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال في النهر ولم يبين للقعود كيفية لما ان الكلام في الجواز ولا شك في حصوله على أى حال كان وبه سقط ما في البحر انه للاختلاف فيه انما الاختلاف في تعيين ما هو الافضل والمختار ما قاله زفر وهو رواية عن الامام أن يقعد كما في التشهد قال أبو الليث وعليه الفتوى ولا خلاف انه اذا جاء أوان التشهد جلس كذلك سواء سقط القيام بعذر أم لا

من صلاة القائم مع العذر وعليه حمل الحديث فلا اجماع الا أن يريد به اجماع أئمتنا وذكر في المجتبى بعد ما نقل الحديث قالوا وهذا في حق القادر اما العاجز فصلاته بايماء أفضل من صلاة القائم الراكع الساجد لانه جهد المقل انتهى ولا يخفى ما فيه بل الظاهر المساواة كما في النهاية وقد عد من خصائصه صلى الله عليه وسلم ان نافلته قاعدا مع القدرة على القيام كنافلته قائما تشريفا له صلى الله عليه وسلم ويشهد له ما في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال حدثت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان صلاة الرجل قاعدا نصف الصلاة قال فأتيته فوجدته يصلي قاعدا فوضعت يدي على رأسه فقال مالك يا عبد الله بن عمرو قلت حدثت يا رسول الله انك قلت صلاة الرجل قاعدا على نصف الصلاة وأنت تصلي قاعدا قال أجل ولكني لست كأحد منكم انتهى أطلق في التنفل فشمل السنة المؤكدة والتراويح لكن ذكر قاضيخان في فتاواه من باب التراويح الاصح ان سنة الفجر لا يجوز أداؤها قاعدا من غير عذر والتراويح يجوز أداؤها قاعدا من غير عذر والفرق ان سنة الفجر مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيد دونها انتهى وقد نقلناه في سنة الفجر في موضعها من رواية الحسن وهكذا صححه حسام الدين ثم قال الصحيح انه لا يستحب في التراويح لمخالفته للتوارث وعمل السلف وهذا كله في الابتداء وأما قوله وبناء بان شرع فيه قائما ثم قعد من غير عذر فهو قول أبي حنيفة وهذا استحسان وعندهما لا يجزئه وهو قياس لان الشروع معتبر بالنذر وله انه لم يباشر القيام فيما بقي ولما باشر صحة بدونه بخلاف النذر لانه التزمه نصا حتى لو لم ينص على القيام لا يلزمه القيام عند بعضهم كما لو نذر صلاة لانه في النفل وصف زائد فلا يلزمه الا بشرط وعند البعض يلزمه القيام لان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله وانما أوجبها الله تعالى أوجبها قائما والصحيح الاول كالتتابع في الصوم كذا في المحيط وغاية البيان ورجح الثاني في فتح القدير بحثا بان الصلاة عبارة عن القيام والقراءة الى آخرها فهو الركن الاصلي غير انه يجوز تركه الى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق الا اليه قيدنا بكونه شرع قائما ثم قعد لانه لو كان على عكسه فانه يجوز اتفاقا وهو فعله صلى الله عليه وسلم كما روت عائشة انه كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى اذا بقي عشر آيات ونحوها قام الى آخره وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية وذكر في التجنيس ان الافضل أن يقوم فيقرأ شيأ ثم يركع ليكون موافقا للسنة ولو لم يقرأ ولكنه استوى قائما ثم ركع جاز وان لم يستو قائما وركع لا يجزئه لانه لا يكون ركوعا قائما ولا ركوعا قاعدا انتهى وليس هو بناء القوي على الضعيف لان القعود والقيام في النفل سواء والفرق لمحمد بين هذا وبين قوله ببطلان صلاة المريض اذا قدر على القيام في أثناء صلاته ان تحريمة المتطوع لم تنعقد للقعود ألبتة بل للقيام لانه أصل وهو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لانه لم يقدر على القيام فما انعقد الا للمقدور وهو القعود ولم يذكر المصنف كيفية القعود في النفل للاختلاف فيه ففي الذخيرة والنهاية انه في التشهد يقعد كما يقعد في سائر الصلوات اجماعا سواء كان بعذر أو بغيره أما حالة القراءة فعن أبي حنيفة تخييره بين القعود والتربع والاحتباء ونقله الكرخي عن محمد وعن أبي يوسف يحتبي وعنهما يتربع ثم قال أبو يوسف محل القعدة عند السجود وقال محمد عند الركوع وعن زفر انه يقعد في جميع الصلاة كما في التشهد قال الفقيه أبو الليث وعليه الفتوى واختاره الامام السرخسي لانه المعهود شرعا في الصلاة واختار الامام خواهر زاده الاحتباء لان عامة صلاة رسول الله صلى الله

(قوله أما اذا كانت تسير بتسيير صاحبها الخ) قال في النهر ينبغي أن يقيد بما اذا كان بعمل كثير لقولهم اذا حرك رجله أو ضرب دابته فلا بأس به اذا لم يكن كثيرا اهـ قلت ويفهم ذلك أيضا من قول البزازية في تعليل المسئلة بانه عمل كثير وفي الذخيرة عن شرح السير اذا كانت لا تنساق بنفسها فساقها هل تفسد صلاته قال ان كان معه سوط فهيبها به ونخسها لا تفسد صلاته لانه عمل قليل اهـ وهو نص في المراد (قوله وعلله في البدائع بانه لما سقط الخ) أقول يفهم من

تخصيص السقوط لطهارة المكان انه يجب عليه خلع النعلين لو كان فيهما نجاسة مانعة ولم أره صريحا فليراجع ثم رأيت في النهر قال وقياس هذا ولو على المصلي أيضا مع ان ظاهر كلامهم المنع في هذا والفرق قد يعسر فتدبر اهـ قلت الظاهر انه غير عسر لان الدابة وما يتبعها من السرج ونحوه مظنة النجاسة لنومها على عذرتها وتمرغها بها فلو اشترط طهارتها لربما أدى الى الحرج بخلاف المصلي اذ يمكنه خلع ثوبه المتنجس على انه يندر بالنسبة اليها تأمل ثم رأيت بعض الفضلاء تعقب النهر بقوله الفرق أظهر من نار على علم وهو انه لا ضرورة فيها على المصلي بخلاف ما في موضع الجلوس أو الركابين اهـ

وراكبا خارج المصر موميا الى أي جهة توجهت دابته

عليه وسلم في آخر العمر كان محتبيا ولانه يكون أكثر توجيه الاعضائه الى القبلة لان الساقين يكونان متوجهين كما يكون حالة القيام اهـ وتفسير الاحتباء ان ينصب ركبتيه و يجمع يديه عند ساقيه كذا في غاية البيان وذكر في الخلاصة عن أبي حنيفة فيه ثلاث روايات فحينئذ لا اتفاق على احدى الروايات ولا حاجة الى ان تضاف الى زفر كما لا يخفى وقيد بالتنفل قاعدا لان المتنفل مضطجعا لا يجوز عند عدم العذر كما سبق والشروع وهو منحن قريبا من الركوع لا يصح أيضا في التنفل كما يشير اليه كلام التجنيس السابق وصرح به في موضع من شرح منية المصلي (قوله وراكبا خارج المصر موميا الى أي جهة توجهت دابته) أي يتنفل راكبا لحديث الصحيحين عن ابن عمر رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي النوافل على راحلته في كل وجه يومئ ايماء ولكنه يخفض السجدة من الركعتين أطلقه فشمل ما اذا كان مسافرا أو مقيما خرج الى بعض النواحي لحاجة وصححه في النهاية وما اذا قدر على النزول أولا وقيد بخارج المصر لانه لا يجوز التنفل عليها في المصر وقال أبو يوسف لا بأس به وقال محمد يجوز ويكره كذا في الخلاصة واختلفوا في حد خارج المصر والاصح انها تجوز في كل موضع يجوز للمسافر ان يقصر فيه كما ذكره في الظهيرية وغيرها وأشار بقوله توجهت دابته دون أن يقول وجه دابته اليها الى ان محل جوازها عليها اما اذا كانت واقفة أو سارت بنفسها اما اذا كانت تسير بتسيير صاحبها فلا تجوز الصلاة عليها لا فرضا ولا نفلا كما في الخلاصة والى انه لا يشترط استقبال القبلة في الابتداء لانه لما جاز الصلاة الى غير جهة الكعبة جاز الافتتاح الى غير جهتها كذا في غاية البيان والى انه اذا صلى الى غير ما توجهت به دابته لا يجوز لعدم الضرورة الى ذلك كذا في السراج الوهاج ولم يشترط المصنف طهارة الدابة لانها ليست بشرط على قول الاكثر سواء كانت على السرج أو على الركابين أو الدابة لان فيها ضرورة فيسقط اعتبارها وصرح في المحيط والكافي بانه الاصح وفي الخلاصة بانه ظاهر المذهب من غير تفصيل وعلله في البدائع بانه لما سقط اعتبار الاركان الاصلية فلان يسقط شرط طهارة المكان أولى وقيد بالنفل لان الفرض والواجب بانواعه لا يجوز على الدابة من غير عذر من الوتر والمنذور وما لزمه بالشروع والافساد وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الارض لعدم لزوم الحرج في النزول ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول كما في الظهيرية وغيرها ومن الاعذار ان يخاف اللص أو السبع على نفسه أو ماله ولم يقف له رفقاؤه وكذا اذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها الا بمعين أو هو شيخ كبير لا يجد من يركبه ومن الاعذار الطين والمطر بشرط أن يكون بحال يغيب وجهه في الطين اما اذا لم يكن كذلك والارض ندية فانه يصلي هنالك كما في الخلاصة والظاهر ان اعتبار المعين هنا انما هو على قولهما لما عرف ان أبا حنيفة لا يعتبر قدرة الغير وفي فتاوى قاضيخان والظهيرية الرجل اذا حمل امرأته من القرية الى المصر كان لها أن تصلي على الدابة في الطريق اذا كانت لا تقدر على الركوب والنزول انتهى والظاهر منه انها

(قوله من الوتر الخ) بيان لانواع الواجب (قوله ولا يلزمه الاعادة اذا استطاع النزول) قال الرملي الظاهر ان هنا أي قبل قوله ولا يلزمه كلاما محذوفا وهو ويجوز من عذر تأمل اهـ (قوله والظاهر ان اعتبار المعين هنا الخ) أي في قوله وكذا اذا كانت الدابة جموحا الخ لكن فيه انه لم يعتبر المعين اذ لو اعتبر لزمه النزول اذا وجد المعين نعم قوله أو شيخ كبير لا يجد من يركبه يدل بمفهومه على انه لو وجد من يركبه يلزمه النزول فيدل على اعتبار المعين والمسئلة الاولى دلت على عدم اعتبار المعين والثانية دلت على اعتباره

(قوله وينبغي أن يكون له ذلك) قد يقال بخلافه لان الرجل في هذه الصورة قادر على النزول والعجز من المرأة ليس عذرا قائما فيه بل هو قائم فيها الا أن يقال ان الكلام هو عند عدم امكان ركوب المرأة اذا نزل الرجل واذا كان كذلك يلزم من نزوله سقوط المحمل على الارض أو عقر الجمل أو هلاك المرأة او نحو ذلك فيكون عذرا قائما فيه راجعا اليه لخوفه على نفسه أو ماله تأمل (قوله واذا صلى على الدابة الخ) قال الرملي أي الفرض تأمل ذلك لا حاجة للتأمل لان الكلام في الفرض بدليل بقية عبارة الظهيرية من التفرقة بين حالة العذر وغيرها على ان المؤلف سيصرح قريبا بعد تمام العبارة بذلك (قوله أما الصلاة على العجلة الخ) لينظر الفرق بينها في حالة عدم السير وبين المحمل اذا كان على عيدان على الارض وان العجلة التي طرف منها على الدابة مثل المحمل اذا كان على الدابة وتحته عيدان على الارض فليتأمل ولعل المراد بالعجلة غير معناها المشهور فان المشهور فيها ما في المغرب من انها شئ مثل المحفة يحمل عليها الاثقال ولا يخفى ان هذه يكون قرارها على الارض ولكنها تربط بحبل ونحوه وتجرها به البقر أو الابل ولكن يراد بها هنا ما يسمى في عرفنا تختا وهو محفة لها أعواد أربعة من طرفيها مثل النعش تحمل على جملين أو بغلين (قوله وينبغي حمله الخ) قال في النهر لا حاجة اليه اذ المنتفي انما هو كونه سجودا اهـ فليتأمل (قوله وقوله من غير عذر)

وبنى بنزوله لا بعكسه

لا تقدر بنفسها من غير معين حتى اذا قدرت على الركوب والنزول بمحرمها أو زوجها فانه لا يجب عليها ذلك ويجوز لها صلاة الفرض على الدابة لان أبا حنيفة لا يجعل قدرة الانسان بغيره كقدرته بنفسه لكن ذكر في منية المصلي انه اذا لم يكن معها محرم فانه تجوز صلاتها على الدابة اذا لم تقدر على النزول والظاهر ان اشتراط عدم المحرم معها مفرع على قولهما فقط ولم أر حكم ما اذا كان راكبا مع امرأته أو أمه كما وقع للفقير مع أمه في سفر الحج ولم تقدر المرأة على النزول والركوب أيجوز للرجل المعادل لها أن يصلي الفرض على الدابة كما يجوز للمرأة اذا كان لا يتمكن من النزول وحده لميل المحمل بنزوله وحده وينبغي أن يكون له ذلك كما لا يخفى وأطلق في الدابة فشمل جميع الدواب وقيد به لانه لا تجوز صلاة الماشي بالاجماع كذا في المجتبى وأطلق في النفل فشمل السنن المؤكدة قال في الهداية والسنن الرواتب نوافل وعن أبي حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها آكد من سائرها انتهى بل روي عنه انها واجبة وعلى هذا أداؤها قاعدا كما أسلفناه وقد قدمنا انه ينزل للوتر اتفاقا بينه وبينهما وأطلق في الركوب خارج المصر فشمل ما اذا كان خارجه ابتداء وانتهاء الى سلامه أو ابتداء فقط لما في الخلاصة ولو افتتحها خارج المصر ثم دخل المصر أتم على الدابة وقال كثير من أصحابنا ينزل ويتم على الارض انتهى وفي الظهيرية واذا صلى على الدابة في محمل وهو يقدر على النزول لا يجوز له أن يصلي على الدابة اذا كانت الدابة واقفة الا أن يكون المحمل على عيدان على الارض أما الصلاة على العجلة ان كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الدابة تجوز في حالة العذر ولا تجوز في غير حالة العذر وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جاز وهو بمنزلة الصلاة على السرير انتهى وهذا كله في الفرض أما في النفل فيجوز على المحمل والعجلة مطلقا كما لا يخفى وفي الخلاصة وكيفية الصلاة على الدابة أن يصلي بالايماء ويجعل السجود أخفض من الركوع من غير أن يضع رأسه على شئ سائرة أو واقفة دابته ويصلون فرادى فان صلوا بجماعة فصلاة الامام تامة وصلاة القوم فاسدة وعن محمد يجوز اذا كان البعض بجنب البعض انتهى وفي الظهيرية رجلان في محمل واحد واقتدى أحدهما بالآخر في التطوع أجزأهما وهذا لا يشكل اذا كانا في شق واحد واذا كانا في شقين اختلف المشايخ قال بعضهم اذا كان أحد الشقين مربوطا بالآخر يجوز واذا لم يكن مربوطا لا يجوز وقال بعضهم يجوز كيفما كان اذا كانا على دابة واحدة كما لو كانا على الارض اهـ وفي منية المصلي ولو سجد على شئ وضع عنده أو على سرجه لا يجوز لان الصلاة على الدابة شرعت بالايماء اهـ وينبغي حمله على ما اذا لم يكن بحيث يخفض رأسه والا فقد صرحوا في صلاة المريض انه لا يرفع الى وجهه شيئا يسجد عليه وان فعل وهو يخفض رأسه أجزأه لوجود الايماء وان وضع ذلك على جبهته لا يجزئه لانعدامه كذا في الهداية وغيرها (قوله وبنى بنزوله لا بعكسه) أي اذا افتتح النفل راكبا ثم نزل بنى ولا يبني اذا افتتحه نازلا ثم ركب لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول واذا أتى بهما صح واحرام النازل انعقد موجبا للركوع والسجود فلا يقدر على ترك ما لزمه من غير عذر وعن أبي يوسف أنه يستقبل اذا نزل أيضا وكذا عند محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة والاصح هو الظاهر كذا في الهداية وقوله من غير عذر بيان للواقع لا للاحتراز عن العذر فان المنقول في الخانية ان المصلي اذا ركب الدابة

فسدت

فسدت صلاته وورد في غاية البيان تعليل من فرق بينهما بان النزول عمل قليل والركوب عمل كثير بانه ممنوع لانه لو رفع المصلي ووضع على السرج لا يبني مع ان العمل لم يوجد فضلا عن العمل الكثير والفرق الصحيح ما في الهداية اهـ وأورد في النهاية ان القول بالبناء فيما اذا نزل يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وذلك لا يجوز كالمريض اذا صلى بعض صلاته بالايماء ثم قدر على الاركان لا يجوز له البناء تحرزا عما قلنا وأجاب بان الايماء من المريض دون الايماء من الراكب لان الايماء من المريض بدل عن الاركان والايماء من الراكب ليس ببدل عنها لان البدل في العبادات اسم لما يصار اليه عند عجز غيره والمريض أعجزه مرضه عن الاركان فكان الايماء بدلا عنها والراكب لم يعجزه الركوب عن الاركان لانه يملك الانتصاب على الركابين فيكون ذلك منه قياما وكذلك يمكنه أن يخر راكعا وساجدا ومع هذا أطلق الشارع في الايماء فلا يكون الايماء بدلا فكان قويا في نفسه فلا يؤدي الى بناء القوي على الضعيف وفرق في المحيط بوجه آخر وهو ان في المريض ليس له أن يفتتح الصلاة بالايماء مع القدرة على الركوع والسجود فلذلك اذا قدر على ذلك في خلال صلاته لا يبني أما الراكب فله ان يفتتح الصلاة بالايماء على الدابة مع القدرة فالنزول لا يمنعه من البناء قال في النهاية قلت وعلى هذا الفرق يجب ان لا يبني في المكتوبة فيما اذا افتتحها راكبا ثم نزل لانه ليس له ان يفتتحها بالايماء على الدابة عند القدرة ولذلك قيد المسئلة في الهداية بالتطوع وذكر الامام الاسبيجابي ان استقبال المريض فيما اذا صح في خلال صلاته انما كان في المكتوبة ولا رواية عنهم في التطوع في حق المريض فاحتمل ان المريض لا يستقبل أيضا في التطوع فحينئذ لا يحتاج الى الفرق ويحتمل انه يستقبل بخلاف الراكب والفرق ما بيناه اهـ

(قوله وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجلسة بعد كل أربع بقدرها) بيان لصلاة التراويح وانما لم يذكرها مع السنن المؤكدة قبل النوافل المطلقة لكثرة شعبها ولاختصاصها بحكم من بين سائر السنن والنوافل وهو الاداء بجماعة والتراويح جمع ترويحة وهي في الاصل مصدر بمعنى الاستراحة سميت به الاربع ركعات المخصوصة لاستلزامها استراحة بعدها كما هو السنة فيها وصرح المصنف بانها سنة وصححه صاحب الهداية والظهيرية وذكر في الخلاصة ان المشايخ اختلفوا في كونها سنة وانقطع الاختلاف برواية الحسن عن أبي حنيفة انها سنة وذكر في الاختيار ان أبا يوسف سأل أبا حنيفة عنها وما فعله عمر فقال التراويح سنة مؤكدة ولم يتخرجه عمر من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولا ينافيه قول القدوري انها مستحبة كما فهمه في الهداية عنه لانه انما قال يستحب ان يجتمع الناس وهو يدل على ان الاجتماع مستحب وليس فيه دلالة على ان التراويح مستحبة كذا في العناية وفي شرح منية المصلي وحكى غير واحد الاجماع على سنيتها وقد سنها رسول الله صلى الله عليه وسلم وندبنا اليها وأقامها في بعض الليالي ثم تركها خشية ان تكتب على أمته كما ثبت ذلك في الصحيحين وغيرهما ثم وقعت المواظبة عليها في أثناء خلافة عمر رضي الله عنه ووافقه على ذلك عامة الصحابة رضي الله عنهم كما ورد ذلك في السنن ثم ما زال الناس من ذلك الصدر الى يومنا هذا على اقامتها من غير نكير وكيف لا وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ كما رواه أبو داود وأطلقه فشمل الرجال والنساء كما صرح به في الخانية والظهيرية وقوله عشرون ركعة بيان لكميتها وهو قول الجمهور لما في الموطا عن

وسن في رمضان عشرون ركعة بعد العشاء قبل الوتر وبعده بجماعة والختم مرة بجلسة بعد كل أربع بقدرها

أي قول صاحب الهداية في تعليل المسئلة (قوله فشمل الرجال والنساء) أي خلافا لما قاله بعض الروافض من انها سنة الرجال فقط كما في الدرر وعزاه نوح أفندي الى الكافي ثم قال لكن المشهور عنهم انها ليست سنة أصلا كما في البرهان وقد اجتمعت الامة على شرعية التراويح وجوازها ولم ينكرها أحد من أهل القبلة الا الروافض اهـ

(قوله كما ثبت في الصحيحين الخ) أي الحديث السابق عند قول المتن والافضل فيهما رباع وفيه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة قال في الفتح وأما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه والطبراني وعند البيهقي من حديث ابن عباس عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في رمضان عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بابي شيبة ابراهيم بن عثمان جد الامام أبي بكر ابن أبي شيبة متفق على ضعفه مع مخالفته للصحيح اهـ قلت أما مخالفته للصحيح فقد يجاب عنها بان ما في الصحيح مبني على ما هو الغالب من أحواله صلى الله تعالى عليه وسلم وهذا كان للمتين فقط ثم تركه عليه الصلاة والسلام فلذا لم تذكره عائشة رضي الله تعالى عنها وأما تضعيف الحديث بمن ذكر فقد يقال انه اعتضد بما مر من نقل الاجماع على سنيتها من غير تفصيل مع قول الامام رحمه الله ان ما فعله

عمر رضي الله تعالى عنه لم يتخرجه من تلقاء نفسه ولم يكن فيه مبتدعا ولم يأمر به الا عن أصل لديه وعهد من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فتأمل منصفا (قوله ثم اختلفوا الخ) قال الرملي أقول على القولين يجب سجود السهو فتأمل اهـ قلت هذا في السهو أما العمد فسيأتي ان اخباره بالسجود ضعيف (قوله والصحيح الخ) قال الرملي انما كان كذلك لكراهة الامامة في النفل في غير التراويح فلما احتمل انها عشرة وهذه زائدة عليها كان الافضل كونها فرادى (قوله ثم صلى ما بقي على وجهها) أي قبل أن يعيد ذلك الشفع (قوله يقضي الشفع الاول لا غير) أي لان كل شفع صلاة على حدة وقد خرج من الشفع الاول بشروعه في الشفع الثاني فلا يفسده ما بعد الشفع الاول فلا يلزمه الاقضاؤه (قوله عليه قضاء الكل) أي كل التراويح لفسادها كلها لان ذلك السلام لا يخرجه من حرمة الصلاة لكونه سهوا واذا قام الى الشفع الثاني صح شروعه فيه وكان قعوده فيه على الثالثة واذا سلم كان سلامه سهوا بناء على السهو الاول فلم يخرج من الصلاة ولا يصح شروعه في الشفع الثالث وحصل قعوده وسلامه فيه على الخامسة سهوا وهكذا الى آخر الاشفاع فقد ترك القعدة على الركعتين في الاشفاع كلها فتفسد باسرها وقيد بالسلام ساهيا لانه لو سلم عمدا لا يلزمه الا قضاء الشفع الاول اجماعا وفهم من التوجيه المذكور ان الحكم مقيد بما اذا لم يتذكر انه سلم في الاول على رأس الركعة الى ان أتم التراويح حتى لو علم انه سهوا وسلم على ركعة واحدة صح ما صلاه بعد العلم سوى ركعتين لكون سلامه بعدهما عمدا الا سهوا فكان مخرجا له عن التحريمة وان كان على وتر فليتأمل كذا في شرح المنية للشيخ ابراهيم الحلبي

يزيد بن رومان قال كان الناس يقومون في زمن عمر بن الخطاب بثلاث وعشرين ركعة وعليه عمل الناس شرقا وغربا لكن ذكر المحقق في فتح القدير ما حاصله أن الدليل يقتضي أن تكون السنة من العشرين ما فعله صلى الله عليه وسلم منها ثم تركه خشية ان تكتب علينا والباقي مستحب وقد ثبت ان ذلك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة واذن يكون المسنون على أصول مشايخنا ثمانية منها والمستحب اثنا عشر انتهى وذكر العلامة الحلبي ان الحكمة في كونها عشرين ان السنن شرعت مكملات للواجبات وهي عشرون بالوتر فكانت التراويح كذلك لتقع المساواة بين المكمل والمكمل انتهى وأراد بالعشرين أن تكون بعشر تسليمات كما هو المتوارث يسلم على رأس كل ركعتين فلو صلى الامام أربعا بتسليمة ولم يقعد في الثانية فاظهر الروايتين عن أبي حنيفة وأبي يوسف عدم الفساد ثم اختلفوا هل تنوب عن تسليمة أو تسليمتين قال أبو الليث تنوب عن تسليمتين وقال أبو جعفر وابن الفضل تنوب عن واحدة وهو الصحيح كذا في الظهيرية والخانية وفي المجتبى وعليه الفتوى ولو قعد على رأس الركعتين فالصحيح انه يجوز عن تسليمتين وهو قول العامة وفي منية المصلي اذا شكوا انهم صلوا تسع تسليمات أو عشر تسليمات ففيه اختلاف والصحيح انهم يصلون بتسليمة أخرى فرادى ولو سلم الامام على رأس ركعة ساهيا في الشفع الاول ثم صلى ما بقي على وجهها قال مشايخ بخارى يقضي الشفع الاول لا غير وقال مشايخ سمرقند عليه قضاء الكل وهذا اذا لم يفعل بعد السلام المذكور شيأ مما يفسد الصلاة من أكل أو شرب أو كلام اما اذا فعل شيأ من ذلك فليس عليه الا قضاء الشفع الاول لا غير كما في الذخيرة والخلاصة وغيرهما وفي المحيط لو صلى التراويح كلها بتسليمة واحدة وقد قعد على رأس كل ركعتين والاصح انه يجوز عن الكل لانه قد أكمل الصلاة ولم يخل بشيء من الاركان الا انه جمع المتفرق واستدام التحريمة فكان أولى بالجواز لانه أشق وأتعب للبدن انتهى وظاهره انه لا يكره وقد صرح بعدم الكراهة في منية المصلي ولا يخفى ما فيه لمخالفته المتوارث مع تصريحهم بكراهة الزيادة على ثمان في مطلق التطوع ليلا فلأن يكره هنا أولى ولهذا نقل العلامة الحلبي ان في النصاب وخزانة الفتاوى

الفتاوى الصحيح انه لو تعمد ذلك يكره فلو لم يقعد الا فى آخرها فقد علمت ان الصحيح أنه يجزئه عن تسليمة واحدة فيما لو صلى أربعا بتسليمة فكذلك هنا وقوله بعد العشاء قبل الوتر وبعده بيان لوقتها وفيه ثلاثة أقوال الاول ما اختاره اسمعيل الزاهدى وجماعة من بخارى ان الليل كله وقت لها قبل العشاء وبعده وقبل الوتر وبعده لانها قيام الليل ولم أر من صححه الثانى ما قاله عامة مشايخ بخارى وقتها ما بين العشاء الى الوتر وصححه فى الخلاصة ورجحه فى غاية البيان بان الحديث ورد كذلك وكان أبى رضى الله عنه يصلى بهم التراويح كذلك الثالث ما اختاره المصنف وعزاه فى الكافى الى الجمهور وصححه فى الهداية والخانية والمحيط لانها نوافل سنت بعد العشاء وثمرة الاختلاف تظهر فيما لو صلاها قبل العشاء فعلى القول الاول هى صلاة التراويح وعلى الاخيرين لا وفيما اذا صلاها بعد الوتر فعلى الثانى لا وعلى الثالث نعم هى صلاة التراويح وتظهر فيما اذا فاتته ترويحة أو ترويحتان ولو اشتغل بها يفوته الوتر بالجماعة فعلى الاول يشتغل بالوتر ثم يصلى ما فاته من التراويح وعلى الثانى يشتغل بالترويحة الفائتة لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر كذا فى الخلاصة وينبغى أن يكون الثالث كالثانى كما لا يخفى ولو فاتته ترويحة وخاف لو اشتغل بها تفوته متابعة الامام فمتابعة الامام أولى وقد اختلفوا فيما لو تذكر تسليمه بعد الوتر فقيل لا يصلون بجماعة وقيل يصلون بها كما فى منية المصلى وينبغى أن يكون مفرعا على القول الثانى والثالث وفى فتاوى قاضيخان ويستحب تأخير التراويح الى ثلث الليل والافضل استيعاب أكثر الليل بالتراويح وان أخروها الى ما بعد نصف الليل والصحيح انه لا بأس به واذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة والاصح انها لا تقضى أصلا فان قضاها وحده كان نفلا مستحبا لا تراويح كسنة المغرب والعشاء وقوله بجماعة متعلق بسن بيان لكون الجماعة سنة فيها وفيها ثلاثة أقوال الاول ما اختاره المصنف انه سنة على الاعيان حتى ان من صلى التراويح منفردا فقد أساء لتركه السنة وان صليت فى المساجد وبه كان يفتى ظهير الدين المرغينانى لصلاته عليه السلام اياها بالجماعة وبيان العذر فى تركها الثانى ما اختاره الطحاوى فى مختصره حيث قال يستحب أن يصلى التراويح فى بيته الا أن يكون فقيها عظيما يقتدى به فيكون فى حضوره ترغيب لغيره وفى امتناعه تقليل الجماعة مستدلا بحديث أفضل صلاة المرء فى بيته الا المكتوبة وهو رواية عن أبى يوسف كما فى الكافى الثالث ما صححه فى المحيط والخانية واختاره فى الهداية وهو قول أكثر المشايخ على ما فى الذخيرة وقول الجمهور على ما فى الكافى ان اقامتها بالجماعة سنة على الكفاية حتى لو ترك أهل المسجد كلهم الجماعة فقد أساؤا وأثموا وان أقيمت التراويح بالجماعة فى المسجد وتخلف عنها افراد الناس وصلى فى بيته لم يكن مسيأ لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف كابن عمر على ما رواه الطحاوى والجواب عن دليل الطحاوى ان قيام رمضان مستثنى من الحديث لفعله صلى الله عليه وسلم اياه فى المسجد ثم فعل الخلفاء الراشدين بعده اذ لا يختار المفضول ويجمعون عليه وأما من تخلف من الصحابة وأما العذر اولانه أفضل فى اجتهاده وهو معارض بما هو أولى منه وهو اتفاق الجم الغفير على خلافه والحاصل ان القول الاول والثالث اتفقا على أفضليتها وانما الكلام فى الاساءة بالترك من البعض وأطلق المصنف فى الجماعة ولم يقيدها بالمسجد لما فى الكافى والصحيح ان للجماعة فى بيته فضيلة وللجماعة فى المسجد فضيلة أخرى فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الاخرى انتهى وفى الخلاصة اذا صلى الترويحة الواحدة امامان كل امام ركعتين اختلف المشايخ والصحيح انه لا يستحب ولكن كل ترويحة

(قوله كالثانى) صوابه كالاول كما رأيته فى بعض النسخ مصلحا وما بحثه هو ظاهر قوله فى شرح المنية ويبتنى على أنها تجوز بعد الوتر ام لا انه ان فاتته الخ ثم هذا مبنى على ان المراد بالحكم المذكور اللزوم كما هو مقتضى التفريع وهو ظاهر قوله لانه لا يمكنه الاتيان بعد الوتر أما ان أريد الاولوية فانه يأتى فيه الخلاف الآتى فى ان الافضل الاتيان بالوتر بالجماعة أم فى المنزل كما أشار اليه فى شرح المنية ولكن قد علمت ان مبنى الكلام على اللزوم فهو يؤكد أن الصواب فى العبارة ما قلنا لانه لا لزوم على الاول والثالث (قوله وينبغى أن يكون مفرعا) أى ينبغى أن يكون هذا الخلاف مفرعا على الخلاف فى وقتها فمن قال لا يصلون بجماعة يكون قد بناه على القول الثانى ومن قال يصلون بها يكون قد بناه على الثالث واستظهر الثانى فى شرح المنية قال لانه بناء على القول المختار فى وقتها وقد علمت من هذا نكتة اقتصاره على الثالث دون ان يذكر معه الاول أيضا لما مر من عدم تصحيح

يؤديها امام واحد امام يصلي التراويح في مسجدين كل مسجد على وجه الكمال لايجوز لانه لا يتكرر ولو اقتدى بالامام في التراويح وهو قد صلى مرة لا باس به ويكون هذا اقتداء المتطوع بمن يصلي السنة ولو صلوا التراويح ثم أرادوا أن يصلوا ثانيا يصلون فرادى انتهى وقوله والختم مرة معطوف على عشرون بيان لسنة القراءة فيها وفيه اختلاف والجمهور على ان السنة الختم مرة فلا يترك لكسل القوم ويختم في الليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر ومرتين فضيلة وثلاث مرات في كل عشر مرة أفضل كذا في الكافي وذكر في المحيط والاختيار ان الافضل ان يقرأ فيها مقدار ما لا يؤدي الى تنفير القوم في زماننا لان تكثير الجمع أفضل من تطويل القراءة وفي المجتبى والمتأخرون كانوا يفتون في زماننا بثلاث آيات قصار أو آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يلزم تعطيلها وهذا حسن فان الحسن روى عن أبي حنيفة انه ان قرأ في المكتوبة بعد الفاتحة ثلاث آيات فقد أحسن ولم يسيء هذا في المكتوبة فما ظنك في غيرها اه وفي التجنيس ثم بعضهم اعتادوا قراءة قل هو الله أحد في كل ركعة وبعضهم اختاروا قراءة سورة الفيل الى آخر القرآن وهذا احسن لانه لا يشتبه عليه عدد الركعات ولا يشتغل قلبه بحفظها فيتفرغ للتدبر والتفكر اه وصرح في الهداية بان أكثر المشايخ على ان السنة فيها الختم وفي مختارات النوازل انه يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان السنة فيها الختم لان جميع عدد الركعات في جميع الشهر ستمائة ركعة وجميع آيات القرآن ستة آلاف اه ونص في الخانية على انه الصحيح وفي فتح القدير وغيره واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يترك الى غيره والحاصل ان المصحح في المذهب ان الختم سنة لكن لا يلزم منه عدم تركه اذا لزم منه تنفير القوم وتعطيل كثير من المساجد خصوصا في زماننا فالظاهر اختيار الاخف على القوم كما تفعله الأئمة في زماننا من بداءتهم بقراءة سورة التكاثر في الركعة الاولى وبقراءتهم سورة الاخلاص في الثانية الى أن تكون قراءتهم في الركعة التاسعة عشر سورة تبت وفي العشرين سورة الاخلاص وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة بسبب الفصل بين الركعتين بسورة واحدة لانه خاص بالفرائض كما هو ظاهر الخلاصة وغيرها الا انه قد زاد بعض الأئمة من فعلها على هذا الوجه منكرات من هذرمة القراءة وعدم الطمأنينة في الركوع والسجود وفيما بينهما وفيما بين السجدتين مع اشتمالها على ترك الثناء والتعوذ والبسملة في أول كل شفع وترك الاستراحة فيما بين كل ترويحتين وفي الخلاصة والافضل التعديل في القراءة بين التسليمات كذا روى عن أبي حنيفة وان فضل البعض على البعض في القراءة لا بأس به اما التسليمة الواحدة ان فضل الثانية على الاولى لا شك انه لا يستحب وان فضل الاولى على الثانية على الخلاف في الفرض الامام اذا فرغ من التشهد في التراويح ان علم ان الزيادة على قدر التشهد لا تثقل يأتي بالدعوات وان علم انها تثقل يقتصر على الصلاة لان الصلاة فرض عند الشافعي فيحتاط اه وعلله في فتح القدير بان الصلاة فرض أو سنة ولا تترك السنن للجماعات كالتسبيحات اه وقوله بجلسة متعلق بسن بيان لكونه سنة فيها وتعقبه الشارح بانه مستحب لا سنة وصرح في الهداية باستحبابه بين الترويحتين وبين الخامسة وبين الوتر لعادة أهل الحرمين واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات وليس بصحيح اه وفي الكافي والاستراحة على خمس تسليمات تكره عند الجمهور لانه خلاف عمل أهل الحرمين اه وذكر العلامة الحلبي ويعرف من هذا كراهة ترك الاستراحة مقدار ترويحة على رأس سائر الاشفاع كما هو شأن أكثر أئمة أهل زماننا في البلاد الشامية والمصرية بطر...

أحدهما فالظاهر بناؤه ... القول على الثالث فقط وان صح بناؤه على الاول أيضا تدبر (قوله معطوف على عشرون) أي فهو مرفوع والاظهر الجر عطفا على جماعة ليكون نصا في سنية الختم في الصلاة (قوله وليس فيه كراهة في الشفع الاول من الترويحة الاخيرة) قال الرملي لقراءته في الركعة الاولى منه بالنصر وفي الثانية منه بالاخلاص وفيه فصل بسورة تبت (قوله وتعقبه الشارح بانه مستحب لا سنة) قال في النهر وهو ظاهر في ندبها على رأس الخامسة لكن في الخلاصة أكثرهم على عدم الاستحباب وهو الصحيح اه قلت ان أراد من الخامسة التسليمة الخامسة وهي المسألة الآتية عن الكافي فما ادعاه من الظهور ممنوع اذ لا تعرض له في كلام الشارح أصلا وان أراد منها الترويحة الخامسة فكلام الخلاصة ليس فيها لان نص عبارة الخلاصة هكذا والاستراحة على خمس تسليمات اختلاف المشايخ فيه وأكثرهم على انه لا يستحب وهو الصحيح

اولى ... ليا...

(قوله ولا يخفى ما فيه الخ) أقول أظن ان لفظة ترك في عبارة الحلبي زائدة من بعض النساخ ألحقها استبعادا لان يكون شأن الائمة ذلك اذ شأنهم المساهلة ولعل ذلك كان في زمانه وان ثبت ما قلنا يندفع الايراد عن كلام هذا العلامة والا فهو كلام متهافت يبعد صدوره من أمثاله (قوله وقد قالوا الخ) قال الرملي قال الحلبي ومن المكروه ما يفعله بعض الجهال من صلاة ركعتين منفردا بعد كل ركعتين لانها بدعة مع مخالفة الامام والصف اه قلت لكن هذه الصلاة غير المذكورة هنا لان هذه بعد كل ركعتين والمذكورة هنا بعد كل أربع (قوله ورجح الاول في فتح القدير) قال الرملي

ويوتر بجماعة في رمضان فقط

﴿باب ادراك الفريضة﴾

صلى ركعة من الظهر فأتم يتم شفعا ويقتدي

وفي شرح المنية للعلامة الحلبي والصحيح أن الجماعة فيها أفضل الا أن سنيتها ليست كسنية جماعة التراويح اه وهذا الذي عليه عامة الناس اليوم (قوله ولو صلوا الوتر بجماعة الخ) قال الرملي علل له في الضياء المعنوي بانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في جميعها وتؤدى بغير أذان واقامة والنفل بالجماعة غير مستحب ولانه لم تفعله الصحابة رضي الله تعالى عنهم بجماعة في غير رمضان اه وفي النهاية مثله وهذا كالصريح في انها كراهة تنزيه تأمل

﴿باب ادراك الفريضة﴾

(قوله حقيقة هذا الباب) كذا في معراج الدراية وفتح القدير وجعله في العناية شروعا في الاداء الكامل وهو الاداء بالجماعة بعد الفراغ من بيان ادراك الفرائض والواجبات والنوافل قال في النهر وهذا أولى لعادتهم انهم لا يبوبون لمسائل شتى بابا بل يترجمون عنها بمسائل شتى أو متفرقة أو منثورة فكان هذا الداعي لعدوله في العناية وغيره الى تمام

أولى اه ولا يخفى ما فيه لان الاستراحة لم توجد اصلا في مسئلة الكافي الا على خمس تسليمات مع انها ليست محل الاستراحة ولهذا قال الامام حسام الدين في تأليف له خاص بالتراويح لا استراحة على خمس تسليمات لا تستحب على قول الاكثر وهذا هو الصحيح وان الصحيح انه لا يستحب الا عند تمام كل ترويحة وهي خمس ترويحات اه بخلاف فعل الائمة فان الاستراحة قد وجدت وان لم تكن تامة فكيف تكون مكروهة بالاولى وقد قالوا انهم مخيرون في حالة الجلوس ان شاؤا سبحوا وان شاؤا قرؤا القرآن وان شاؤا صلوا أربع ركعات فرادى وان شاؤا قعدوا ساكتين وأهل مكة يطوفون أسبوعا ويصلون ركعتين وأهل المدينة يصلون أربع ركعات فرادى وبهذا علم انه لو قال بانتظار بعد كل ترويحة بدل قوله بجلسة لكان أولى وفي الحاوية يكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا أراد الامام ان يركع يقوم لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى اه (قوله ويوتر بجماعة في رمضان فقط) أي على وجه الاستحباب وعليه اجماع المسلمين كما في الهداية واختلفوا في الافضل ففي الخانية الصحيح ان أداء الوتر بجماعة في رمضان أفضل لان عمر رضي الله عنه كان يؤمهم في الوتر وفي النهاية اختار علماؤنا ان يوتر في منزله لا بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لان عمر كان يؤمهم فيه في رمضان وأبي بن كعب كان لا يؤمهم اه ورجح الاول في فتح القدير بانه صلى الله عليه وسلم كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل ما صنع فيما مضى فالوتر كالتراويح فكما ان الجماعة فيها سنة فكذلك في الوتر ولو صلوا الوتر بجماعة في غير رمضان فهو صحيح مكروه كالتطوع في غير رمضان بجماعة وقيده في الكافي بان يكون على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد أو اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلاثة بواحد اختلفوا فيه وان اقتدى أربعة بواحد كره اتفاقا اه وفي القنية صلى العشاء وحده فله أن يصلي التراويح مع الامام ولو تركوا الجماعة في الفرض ليس لهم أن يصلوا التراويح جماعة لانها تبع للجماعة ولو لم يصل التراويح جماعة مع الامام فله أن يصلي الوتر معه ثم ذكر بعده انه لو صلى التراويح مع غيره له أن يصلي الوتر معه هو الصحيح اه ومن رام الزيادة على ما ذكرناه من أحكام التراويح فعليه بمؤلف خاص بها للامام الاجل حسام الدين قد اطلعت عليه والله الموفق للصواب

﴿باب ادراك الفريضة﴾

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرائض في الاداء الكامل وكأنه مسائل الجامع (قوله صلى ركعة من الظهر فأتم يتم شفعا ويقتدي) لان الاصل ان نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولافضائه الى السفه خصوصا اذا كانت فرضا وان النقض للاكمال اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح وكنقض الظهر للجمعة ولكن أصاب جبهته شوك في سجوده

(قوله وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة) علله في العناية بقوله لان البتيراء منهي عنها قال بعضهم فيه ان النهي عنها لا يقتضي بطلانها قلت لكن في الحواشي السعدية قال قوله لان البتيراء منهي عنها يعلم منه ان النهي بمعنى النفي والا لم يلزم البطلان اهـ (قوله كما توهمه بعض حنفية عصرنا) قال في النهر وبطلان هذا التوهم غني عن البيان (قوله أراد بالظهر الفرض الرباعي) قال الرملي فيه جمع بين الحقيقة والمجاز فالاولى الالحاق بطريق الدلالة اهـ قلت وهذا هو المناسب وان أمكن الجواب عن الجمع بينهما الا ان تقييده بالظهر له فائدة سينبه عليها المؤلف عند قوله ولو صلى ثلاثا (قوله وقيد بالركعة التي لا تتم الا بالسجدة) يعني قيد اتمام الشفع بما اذا صلى ركعة كاملة لانها لا تسمى ركعة الا بالسجدة وافاد انه اذا لم يصل ركعة كاملة بان لم يقيدها بالسجدة لا يتم شفعا بل يقطع ويشرع (قوله ورجحه في فتح القدير) قال في الشرنبلالية وهو مروي عن أبي حنيفة واليه مال السرخسي وهو الاوجه (قوله وأراد من الظهر الظهر المؤداة الخ) قال الرملي لم أر حكم ما اذا أقيمت قبل أن يشرع في قضاء الفائتة وخاف ان اشتغل بها فوت الجماعة الحاضرة ولا شك انه ان كان صاحب ترتيب في وجوب الابتداء بالفائتة وان لم يكن صاحب ترتيب فلا كلام في أولوية الابتداء بالفائتة والصلاة الحاضرة وجه أما الاول ليكون الاداء على حسب ما وجب وليخرج من خلاف مالك رحمه الله فان الترتيب عنده لا يسقط بشيء من الاعذار المذكورة كما نص على مذهبه في المجتبى وأما الثاني فلاحراز فضيلة الجماعة التي ورد الوعد فيها والوعيد فيها وجواز تأخير القضاء وعدم امكان تلافي فضيلة الجماعة اذا فاتت وتلافي قضاء الفائتة مع تقديم أداء الحاضرة مع الجماعة وهو ظاهر من اشارة قوله لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت لا يقطع فان فيه اشارة الى انه لو أقيمت قبل شروعه يقدم الحاضرة والذي يظهر لي ارجحية هذا اذ في الابتداء بالفائتة والحالة هذه تفويت فضيلة الجماعة وليس في الابتداء بالحاضرة تفويت

فرفع ثم وضع لم يجعل سجدتين وللجماعة مزية على الصلاة منفردا بالحديث فجاز نقض الصلاة منفردا لاحراز الجماعة ولكن هذا اذا لم تثبت شبهة الفراغ من صلاته منفردا وان ثبتت شبهته لا ينقضها لان العبادة بعدما فرغ منها لا تقبل البطلان الا بالردة فنقول ان صلى ركعة من الظهر يضم اليها أخرى ثم يسلم ويدخل مع القوم لانه يمكنه احراز الجماعة مع احراز النفل باضافة ركعة أخرى اليها اذ التطوع شرع شفعا لا وترا ومتى أمكن ادراك العبادتين لا يصار الى ابطال أحدهما وقد صرح الكل هنا بانه انما يضم ركعة أخرى صيانة للمؤدى عن البطلان وهو صريح فيمن صلى ركعة فقط فهي باطلة لا انها صحيحة مكروهة كما توهمه بعض حنفية عصرنا وان قيل لو ضم تفوته تكبيرة الافتتاح قلنا ذلك أيسر من ابطال العمل اذ صيانته عن البطلان واجبة وادراكها فضيلة وجاز الابطال لما هو سنة لانه اكمال معنى كما قدمناه والمعاني أحق بالاعتبار من الصور كمن تذكر في الركوع السورة فانه يرفضه لاجلها مع انها واجبة وهو فرض لان في رفضه اقامته على أكمل الوجوه فصار حسا مع انه ابطال للوصف فقط وقول محمد ببطلان الوصف يستلزم بطلان الاصل هو فيما اذا لم يتمكن من اخراج نفسه عن العهدة بالمضي كما اذا قيد خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الاخيرة اما اذا كان متمكنا من المضي لكن أذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نفلا اذا ضم الثانية أراد بالظهر الفرض الرباعي وأراد بالاقامة شروع الامام في موضع هو فيه لا اقامة المؤذن لانه لا يقطع صلاته اذا أقام المؤذن وان لم يقيد بالسجدة بل يتمها ركعتين كما في غاية البيان وغيره ولو أقيمت في المسجد وهو في البيت أو كان في مسجد فأقيمت في مسجد آخر لا يقطعها مطلقا كما ذكره الشارح وغيره وقيد بالركعة التي تتم بالسجدة لانه لو لم يقيد الاولى بالسجدة فانه يقطع ويشرع مع الامام وهو الصحيح لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال كذا في الهداية وفي المحيط والكافي هو الاشبه وقيد بالفرض لانه لو كان في النفل لا يقطع مطلقا وانما يتمه ركعتين واختلفوا في السنة قبل الظهر أو الجمعة اذا أقيمت أو خطب الامام فالصحيح انه يتمها أربعا كما صرح به الولوالجي وصاحب المبتغى والمحيط ثم الشمني لانها صلاة واحدة وليس القطع للاكمال بل للابطال صورة ومعنى وقيل يقطع على رأس الركعتين ورجحه في فتح القدير بحثا بانه يتمكن من قضائها بعد الفرض ولا ابطال في التسليم على الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والاداء على الوجه الاكمل بلا سبب اهـ والظاهر ما صححه المشايخ لانه لا شك ان في التسليم على رأس الركعتين ابطال وصف السنية لا لاكمالها وتقدم انه لا يجوز ويشهد لهم اثبات أحكام الصلاة الواحدة للاربع من عدم الاستفتاح والتعوذ في الشفع الثاني الى غير ذلك كما قدمناه وأراد من الظهر المؤدى لانه لو شرع في قضاء الفوائت ثم أقيمت

ذلك تأمل وراجع فعسى تظفر بالمنقول ثم نقل عن النووي ان الافضل الترتيب للخلاف في وجوبه وعن الاسنوي البداءة بالحاضرة جماعة ثم قال فانظر كيف اختلف مثل هؤلاء الاجلاء في ترجيح أحد الوجهين وقواعدنا لا تأبى ذلك في ساقط

لا يقطع كالنفل والمنذورة كالفائتة كذا في الخلاصة وقيدنا بكون الابطال حراما لغير عذر لانه لو كان لعذر فانه جائز كالمرأة اذا فار قدرها والمسافر اذا ندت دابته أو خاف فوت درهم من ماله بل قد يكون واجبا كالقطع لانجاء غريق وفي فتاوى الولوالجي المصلي اذا دعاه أحد ابويه فلا يجيبه مالم يفرغ من صلاته الا ان يستغيث به لان قطع الصلاة لا يجوز الا لضرورة وكذلك الاجنبي اذا خاف أن يسقط من سطح أو تحرقه النار أو يغرقه الماء وجب عليه ان يقطع الصلاة هذا اذا كان في الفرض فاما في النوافل اذا ناداه أحد أبويه ان علم انه في الصلاة وناداه لا بأس به أن لا يجيبه وان لم يعلم يجيبه اه ومن العذر ما اذا شرع في نفل فحضرت جنازة خاف ان لم يقطعها تفوته فانه يقطعها ويصلي عليها لانه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معقب للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا الى خلف كذا في فتح القدير (قوله ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدي متطوعا) لان للاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض وانما يقتدي متطوعا لان الفرض لا يتكرر في وقت واحد وصرح في الحاوي القدسي ان ما يؤدي مع الامام نافلة يدرك بها فضيلة الجماعة ولا يرد عليه العصر فانه لا يقتدي بعدها لما علم من باب الاوقات المكروهة ولهذا قيد بالظهر قيد بالثلاث لانه لو كان في الثالثة ولم يقيدها بالسجدة فانه يقطعها لانه محل الرفض ويتخير ان شاء عاد وقعد وسلم وان شاء كبر قائما ينوي الدخول في صلاة الامام كذا في الهداية وفي المحيط الاصح أنه يقطع قائما بتسليمة واحدة لان القعود مشروط للتحلل وهذا قطع وليس بتحلل وان التحلل عن الظهر لا يكون على رأس الركعتين وتكفيه تسليمة واحدة للقطع اه وهكذا صححه في غاية البيان معزيا الى فخر الاسلام واختلفوا فيما اذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لان الاول لم يكن قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لانه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكأنه لم يقم وأورد على قوله ويقتدي متطوعا ان التطوع بجماعة مكروه خارج رمضان وأجيب بنعم اذا كان الامام والقوم متطوعين أما اذا أدى الامام الفرض والقوم النفل فلا لقوله عليه الصلاة والسلام للرجلين اذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما صلاة قوم فصليا معهم واجعلا صلاتكما معهم سبحة أي نافلة كذا في الكافي (قوله وان صلى ركعة من الفجر أو المغرب واقيم يقطع ويقتدي) لانه لو أضاف اليها أخرى لفاتته الجماعة لوجود الفراغ حقيقة في الفجر أو شبهه في المغرب لان للاكثر حكم الكل وشمل كلامه ما اذا قام الى الثانية ولم يقيدها بالسجدة وقيد بالركعة احترازا عما اذا قيد الثانية بسجدة فانه لا يقطعها ويتمها ولا يشرع مع الامام لكراهة النفل بعد الفجر وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية علله في الكافي بانه ان وافق امامه خالف السنة بالتنفل بالثلاث وان وافق السنة فجعلها أربعا خالف امامه وكل ذلك بدعة وان شرع أتمها أربعا لانه أحوط اذ فيه زيادة الركعة وموافقة السنة أحق لان مخالفة الامام مشروعة في الجملة كالمسبوق فيما يقضي والمقتدي اذا اقتدى بالمسافر ومخالفة السنة لم تشرع أصلا كذا في الكافي وعلله في الهداية بان التنفل بالثلاث مكروه وفي غاية البيان أنه بدعة وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان أنه حرام والظاهر ما في الهداية ويراد بالكراهة التحريمية لان المشايخ يستدلون بانه عليه السلام نهى عن البتيراء كما في غاية البيان وهو من قبيل ظني الثبوت قطعي الدلالة فيفيد كراهة التحريم على أصولنا

الترتيب فان مذهبنا كمذهبهم فيه اه ويظهر لي أرجحية ما رجحه لان الجماعة واجبة عندنا أو في حكم الواجب ومراعاة خلاف الامام مالك مستحبة فلا ينبغي تفويت الواجب لاجل المستحب تأمل (قول المصنف ولو صلى ثلاثا يتم) قال أي الرملي وجوبا فلو قطع واقتدى كان آثما اه قلت لكن في التاتارخانية وان أراد أن يكون فرضه ما يصلي مع الامام فالحيلة أن لا يقعد في الرابعة من

ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدي متطوعا وان صلى ركعة من الفجر أو المغرب فاقيم يقطع ويقتدي

صلاته التي أداها وحده ويصلي الخامسة والسادسة ويصير ذلك نفلا ويكون فرضه ما يصلي مع الامام ثم نقل بعده أيضا الحيلة أن يصلي الرابعة قاعدا فتنقلب هذه نفلا عندهما خلافا لمحمد اه فليتأمل ثم رأيت في القهستاني ذكر ان في قوله يتم اشارة الى انه لا يشتغل بحيلة مثل أن لا يقعد على الرابعة ويصيرها ستا كما في المحيط ومثل أن يصلي الرابعة قاعدا لتنقلب نفلا لان الاتمام فرض كما في المنية اه (قوله ولهذا قيد بالظهر) قال الرملي أقول هذا ينافي ما تقدم قريبا من أن المراد بالظهر الرباعية تأمل (قوله أو شبهه في المغرب) علله في النهر بغير هذا وهو لزوم النفل قبل المغرب وقدمنا انه مكروه اه

وكره خروجه من مسجد أذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتركها والا لا

ولو سلم مع الامام فعن بشر لا يلزمه شئ وقيل فسدت ويقضي أربعا لانه التزم بالاقتداء ثلاثا فيلزمه أربع كما لو نذر ثلاثا واذا أتمها أربعا يصلي ركعة ويقعد لان الاولى من الصلاة ثانية صلاته ولو تركها جازت في الاستحسان لا القياس ولو صلى الامام أربعا ساهيا بعدما قعد على رأس الثلاث وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال ابن الفضل تفسد صلاة المقتدي لان الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الامام بالقيام اليها فصار كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر واقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلاة المقتدي كذا هذا كذا في فتح القدير قال في الخلاصة المختار فساد صلاة المقتدي قعد الامام على رأس الثالثة أو لم يقعد اهـ (قوله وكره خروجه من مسجد اذن فيه حتى يصلي وان صلى لا الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة) لحديث ابن ماجه من أدرك الاذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا يريد الرجوع فهو منافق وأخرج الجماعة الا البخاري عن أبي الشعثاء قال كنا مع أبي هريرة في المسجد فخرج رجل حين أذن المؤذن للعصر قال أبو هريرة أما هذا فقد عصى أبا القاسم والموقوف في مثله كالمرفوع وهذا يدل على أن الكراهة تحريمية وهي المحمل عند اطلاقها كما قدمناه واستثنى المشايخ منها ما اذا كان ينتظم به أمر جماعة أخرى بان كان مؤذنا أو اماما في مسجد تتفرق الجماعة بغيبته فانه يخرج بعد النداء لانه ترك صورة تكميل معنى والعبرة للمعنى زاد في النهاية أو يكون خرج ليصلي في مسجد حيه مع الجماعة فلا بأس به مطلقا من غير تقييد بالامام والمؤذن اهـ ولا يخفى ما فيه اذ خروجه مكروه تحريما والصلاة في مسجد حيه مندوبة فلا يرتكب المكروه لاجل المندوب ولا دليل يدل على تقييدها بما ذكره وأطلقه المصنف فشمل ما أذن فيه وهو داخله أو دخل بعد الاذان والظاهر ان مرادهم من الاذان فيه هو دخول الوقت وهو داخله سواء أذن فيه أو في غيره كما ان الظاهر من الخروج من غير صلاة عدم الصلاة مع الجماعة سواء خرج أو كان ماكثا في المسجد من غير صلاة كما نشاهده في زماننا من بعض الفسقة حتى لو كانت الجماعة يؤخرون لدخول الوقت المستحب كالصبح مثلا فخرج انسان من المسجد بعد دخول الوقت ثم رجع وصلى مع الجماعة ينبغي أن لا يكون مكروها ولم أره كله منقولا وقوله وان صلى لا أي وان صلى الفرض وحده لا يكره خروجه قبل أن يصلي مع الجماعة لانه قد أجاب داعي الله مرة فلا يجب عليه ثانيا والظاهر أن مرادهم عدم كراهة الخروج لا عدمها مطلقا لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه وهو ترك الجماعة لانها على الصحيح اما سنة مؤكدة أو واجبة ولم أر من نبه عليه واستثنى المصنف الظهر والعشاء عند الشروع في الاقامة وانه يكره لمن صلى وحده ان يخرج قبل الصلاة مع الجماعة لانه يتهم بمخالفة الجماعة عيانا والنفل بعدهما تين الصلاتين ليس بمكروه وأما في الفجر والعصر فلا يكره له الخروج لكراهة التنفل بعدهما وأما في المغرب فلما فيه من التنفل بالثلاث أو مخالفة الامام ان أتمها أربعا وكل منهما مكروه كما سبق ولم يذكر المصنف حكم المكث في المسجد بلا صلاة أما في موضع لا يكره التنفل فالكراهة ظاهرة وأما في موضع يكره التنفل فذكر في المحيط أنه في العصر والمغرب والفجر يخرج لكراهة التطوع بعدها وان مكث وان لم يدخل معهم يكره لان مخالفة الجماعة وزر عظيم اهـ (قوله ومن خاف فوت الفجر ان أدى سنته أيتم وتركها والا لا)

(قوله واذا أتمها الخ) قال الرملي يعني اذا أراد أن يتمها هذا المقتدي أربعا يصلي ركعة ويقعد لان الاولى من صلاته التي أتى بها بعد مفارقة الامام هي ثانية صلاته فالالف واللام في الصلاة بدل من الاضافة تأمل (قوله كما ان الظاهر من الخروج الخ) حمل في النهر الخروج على حقيقته وجعل المكث مفهوما بالدلالة فقال واذا كان الخروج اعراضا كان عدم الصلاة مع المكث حين الاقامة بالاعراض أولى ثم اعترض على المؤلف بان ما ذكره مما لا حاجة اليه وان هذا المجاز لا قرينة عليه (قوله لان من صلى وحده فقد ارتكب المكروه) أي ومن ارتكب مكروها تحريما تجب عليه اعادة الصلاة أو مكروها تنزيها تستحب كما سنذكره في الباب الآتي والراجح في المذهب وجوب صلاة الجماعة ومقتضاه انه تجب اعادة من صلاها منفردا بالجماعة أو تسن ليوافق القاعدة المذكورة لكن قول المصنف فيما مر ولو صلى ثلاثا يتم ويقتدي متطوعا ينافي ذلك فالاولى تأويل القاعدة بان يراد بالواجب والسنة الذي تعاد الصلاة بتركه ما كان من أجزاء [illegible] لان [illegible] ان الصلاة وماهيتها والجماعة وصف لها خارج عنها فلا تعاد الصلاة لتركه فلينأمل (قوله اما في موضع لا يكره التنفل) المراد بالموضع الوقت لا المكان (قوله لان مخالفة الجماعة وزر عظيم) قال في النهر هذا يقتضي انها أشد كراهة من التنفل وعلى هذا

فينبغي أن يجب خروجه في هذه الحالة اهـ لكن في التتارخانية عن الشامل لو قيد الثانية بالسجدة أتمها وخرج لانه لا تطوع بعد الفجر والمكث معهم بلا صلاة من سوء الادب (قوله وكذا الجماعة) أي لها فضل رملي (قوله وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل) كذا ذكر في النهر انه ظاهر المذهب وعزاه الى التجنيس وغيره ثم قال وبهذا التقرير علم ان قوله في البحر ان كلامه شامل لما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد تخريج على رأي ضعيف لا ضرورة تدعو اليه اهـ أقول ماذكره المؤلف هو المتبادر من عبارة المتن فبيانه لذلك ثم بيانه ما هو ظاهر المذهب لا لوم عليه به بل قوله قبل هذا وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين يشعر باختيار ظاهر الرواية (قوله وفي المحيط انه يأتي بها عندهما الخ) قال في الشرنبلالية الذي تحرر عندي انه يأتي بالسنة اذا كان يدركه ولو في التشهد بالاتفاق فيما بين محمد وشيخيه ولا يتقيد بادراك ركعة وتفريع الخلاف هنا على خلافهم في مدرك تشهد الجمعة غير ظاهر لان المدار هنا على ادراك فضل الجماعة وهو حاصل بادراك التشهد بالاتفاق نص على الاتفاق الكمال لا كما ظنه بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد لقوله في مدرك أقل الركعة الثانية من الجمعة لم يدرك الجمعة حتى يبني عليها الظهر بل قوله هنا كقولهما من أنه يحرز ثوابها وان لم يقل في الجمعة كذلك احتياطا لان الجماعة شرطها ولذا اتفقوا على انه لو حلف لا يصلي الظهر جماعة وادرك ركعة لا يحنث وان أدرك فضلها نص عليه محمد كما في الهداية قال الكمال وهذا يعكر على ما قيل فيمن يرجو ادراك التشهد في الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما يناقضه اهـ هذا كلام الشرنبلالية والحاصل انه متابع للمحقق الكمال في ذلك والوجه معه وقد نقل الشيخ ابراهيم الحلبي كلام الكمال وأقره وكذا العلامة المقدسي في شرح النظم ومشى عليه في المنح فليتأمل مع ما مر (قوله وهو مردود الخ) قال في العناية أقول ان أراد الفقيه بقوله بعد الفجر قبل طلوع الشمس فالتزييف موجه وان أراد بعده فلا والقصد للقطع نقض للاكمال فلا باس به اهـ وفي الحواشي السعدية فيه بحث اذ لا كمال فيها فانها لا تؤدى بالجماعة الا ترى الى ما مر من قوله بخلاف النفل لانه ليس للاكمال وكان الصواب أن يقول ليؤديها مرة أخرى وجوابه ان ابطالي

لان الاصل ان سنة الفجر لها فضيلة عظيمة قال عليه الصلاة والسلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وكذا ما قدمناه وكذا للجماعة بالاحاديث المتقدمة واذا تعارضا عمل بها بقدر الامكان وان لم يمكن بان خشي فوت الركعتين احرز أحقهما وهو الجماعة لورود الوعد والوعيد في الجماعات والسنة وان ورد الوعد فيها لم يرد الوعيد بتركها ولان ثواب الجماعة أعظم لانها مكملة ذاتية والسنة مكملة خارجية والذاتية أقوى وشمل كلامه ما اذا كان يرجو ادراكه في التشهد فانه يأتي بالسنة وظاهر ما في الجامع الصغير حيث قال ان خاف أن تفوته الركعتان دخل مع الامام ان لا يأتي بالسنة وفي الخلاصة ظاهر المذهب انه يدخل مع الامام ورجحه في البدائع بان للاكثر حكم الكل فكأن الكل قد فاته فيقدم الجماعة ونقل في الكافي والمحيط انه يأتي بها عندهما خلافا لمحمد لان ادراك القعدة عندهما كادراك ركعة في الجمعة خلافا له وقد جعل المصنف لسنة الفجر حكمين أما الفعل ان لم يخف فوت الجماعة وهو المراد بفوت الفجر بقرينة قوله أيتم وأما الترك ان خاف فوت الجماعة فاندفع ماذكره الفقيه اسمعيل الزاهد من انه ينبغي ان يفتتح ركعتي الفجر ثم يقطعهما ويدخل مع الامام حتى تلزمه بالشروع فيتمكن من القضاء بعد الفجر وهو مردود من وجهين أحدهما ماذكره الامام السرخسي ان ما وجب بالشروع لا يكون أقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل طلوع الشمس ثانيهما ماذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ان المشايخ نكروا عليه ذلك لان هذا أمر بافتتاح الصلاة على قصد ان يقطع ولا يتم وأنه غير مستحسن ثم ان هنا قيدا تركه المصنف في قوله والا لا وهو ان يجد مكانا عند باب المسجد يصلي السنة فيه وان لم يجد فينبغي ان لا يصلي السنة لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة كذا في فتح القدير وهو متفرع على أحد القولين لما في المحيط ولو صلاهما في المسجد الخارج والامام يصلي في المسجد الداخل قيل لا يكره لانه لا يتصور بصورة المخالفة للقوم لاختلاف المكان حقيقة وقيل يكره لان ذلك كله كمكان واحد فاذا اختلف المشايخ فيه كان الافضل ان لا يفعل اهـ فالحاصل ان حكم المصلي نافلة أو سنة لا يخلو اما ان يكون قبل شروع الامام في الفرض أو بعده وان كان الاول لا يخلو اما ان يكون وقت اقامة المؤذن أو قبله وان كان قبل اقامة المؤذن فله ان يأتي بهما في أي موضع أراد من المسجد أو غيره الا في الطريق كما قدمناه وان كان وقت اقامة المؤذن ففي البدائع اذا دخل المسجد للصلاة وقد كان المؤذن أخذ في الاقامة يكره له التطوع سواء كان ركعتي الفجر أو غيرهما لانه يتهم بانه لا يرى صلاة

العمل قصدا منهي وذرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة اهـ (قوله يعني فما في البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة) تخصيصه بانه ليس على قول العامة محل نظر بل المفهوم من الكلام قبله انه ليس على قول الجميع فليتأمل (قوله ثم السنة في السنن الخ) أقول المذكور في النهاية والعناية وشرح قاضيخان وغيرهما ان ما ذكره هو السنة في سنة الفجر وأما غيرها ففي التبيين ان أمكنه أن يأتي بها قبل أن يركع الامام أتى بها خارج المسجد ثم شرع في الفرض معه لانه أمكنه احراز الفضيلتين وان خاف فوت ركعة شرع معه بخلاف سنة الفجر على ما مر اهـ فالصواب أن يقول ثم السنة في السنة كما عبر به المقدسي في شرحه وقد رأيته كذلك في أصل بعض النسخ لكنه مصلح بالسنن وهذا الاصلاح افساد كما رأيت ثم هذا الحكم المذكور اذا كان بعد الشروع

في الفريضة كما في المنية قال وأما قبل شروعهم في الفريضة فيأتي بها في أي موضع شاء اهـ وقد علم هذا مما مر وبه يعلم أن الصواب ما قلناه لان غير سنة الفجر ليس كذلك كما بينه المؤلف

ولم تقض الا تبعا

(قوله لان سائر السنن لا تقضى) الى آخر عبارته قال في الهداية وأما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلاف المشايخ اهـ أي قال بعضهم يقضيها لانه كم من شئ يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وفيه نظر لان مثل هذا يسمى تبعا لا ضمنا وقال بعضهم لا لاختصاص القضاء بالواجب وهو الصحيح كذا في العناية وبهذا يعلم ما في كلام المؤلف ولذا قال في النهر انه سهو اما أولا فلان ظاهره انه لا خلاف في قضائها بعد الوقت تبعا في وقد علمت ثبوته وأما ثانيا فلان الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا ليس هو الخلاف الآتي مع بقائه ولذا كان الراجح في الاول عدم القضاء وفي الثاني القضاء اهـ لكن قال الشيخ اسمعيل فيه كلام أما أولا فاطلاق البحر بناء على الاصح كما وقع للبرجندي وغيره وأما قوله ثانيا واختلف المشايخ الخ فبناء على رأيهم فيما اختلف فيه التصحيح حيث يعبرون بنحو ذلك فيه والتصحيح مختلف في الاربع قبل الظهر كما مر فلا يلزم منه نفي الاختلاف عما قبله فليتدبر وأما ثانيا فصاحب البحر لم يجعل الخلاف في القضاء بعد الوقت تبعا للخلاف الآتي مع بقائه بل ذكر انه اختلاف التصحيح في القضاء تبعا في الوقت والظاهر القضاء وانها سنة للاختلاف

الجماعة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم اهـ وبحث العلامة الحلبي بان هذا الثاني يزول عنه في ثاني الحال اذا شوهد شروعه فيها بعد فراغه من السنة وقد نص محمد في كتاب الصلاة من الاصل في المؤذن يأخذ في الاقامة أيكره ان يتطوع قال نعم الا ركعتي الفجر واختلف المشايخ في فهمه فمنهم من قال موضوعها فيما اذا انتهى الى الامام وقد سبقه بالتكبير فيأتي بركعتي الفجر وعامتهم على الاطلاق سواء وصل الى الامام بعد شروعه أو قبله في الاقامة كما ذكره فخر الاسلام اهـ يعني فما في البدائع من التعميم لركعتي الفجر ليس على قول العامة ويشهد له ما في الحاوي القدسي والمحيط ولا يتطوع اذا أخذ المؤذن في الاقامة الا ركعتي الفجر اهـ الا انه قد يقال ان ما يوقع في التهمة لا يرتكب وان ارتفعت بعده كما ورد عن علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره وان كان الثاني فيكره له ان يشتغل بنفل أو سنة مؤكدة الا سنة الفجر على التفصيل السابق ثم السنة في السنن أن يأتي بها في بيته أو عند باب المسجد وان لم يمكن ففي المسجد الخارج وان كان المسجد واحدا فخلف الاسطوانة ونحو ذلك أو في آخر المسجد بعيدا عن الصفوف في ناحية منه وتكره في موضعين الاول أن يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة الثاني أن يكون خلف الصف من غير حائل بينه وبين الصف والاول أشد كراهة من الثاني وأما السنن التي بعد الفرائض فالافضل فعلها في المنزل الا اذا خاف الاشتغال عنها لو ذهب الى البيت فيأتي بها في المسجد في أي مكان منه ولو في مكان صلى فيه فرضه والاولى أن يتنحى خطوة ويكره للامام أن يصلي في مكان صلى فيه فرضه كذا في الكافي وغيره (قوله ولم تقض الا تبعا) أي لم تقض سنة الفجر الا اذا فاتت مع الفرض فتقضى تبعا للفرض سواء قضاها مع الجماعة أو وحده لان الاصل في السنة أن لا تقضى لاختصاص القضاء بالواجب والحديث ورد في قضائها تبعا للفرض في غداة ليلة التعريس فبقي ما وراءه على الاصل فأفاد المصنف أنها لا تقضى قبل طلوع الشمس أصلا ولا بعد الطلوع اذا كان قد أدى الفرض وشمل كلامه ما اذا قضاها بعد الزوال أو قبله ولا خلاف في الثاني واختلف المشايخ في الاول على قولهما والصحيح كما في غاية البيان أنها لا تقضى تبعا لان النص ورد بقضائها في الوقت المهمل بخلاف القياس وما ورد على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس وهي واردة على المصنف فلو قال ولم تقض الا تبعا قبل الزوال لكان أولى وقيد بسنة الفجر لان سائر السنن لا تقضى بعد الوقت لا تبعا ولا مقصودا واختلف المشايخ في قضائها تبعا للفرض

الآتي فالحاصل ان السهو ظاهر في كلام النهر لا البحر من تلك الجهة نعم في قول البحر تبعا في الوقت الظاهر ان لفظ تبعا سهو لانه اذا كان في الوقت لا يكون تبعا لان الفرض يكون أداء والمتابعة تكون في القضاء فليتدبر اه (قوله وحكم الاربع قبل الجمعة الخ) أقول قال شيخنا الشيخ محمد السراجي الحانوتي وأما كونها هل تقضى أولا فعلى ما قالوه في المتون وغيرها من ان سنة الظهر تقضى يقتضي أن تقضى سنة الجمعة اذ لا فرق لكن في روضة العلماء في باب فصل من

سمع الاذان واذا جاء الرجل الى الجمعة في وقت الامامة هل يصلي أربع ركعات التي يصليها قبل الجمعة أم لا قال لا يصلي بل يسكت ثم يدخل مع الامام في صلاته وسقطت عنه هذه الاربع لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خرج الامام فلا صلاة الا المكتوبة اه ذكره في فتاواه التي وضعت له والله أعلم خير الدين الرملي أقول وفي هذا الاستدلال نظر فانه انما يدل على انها لا تصلى بعد خروجه لا على انها تسقط بالكلية حتى انها لا تقضى بعد فراغه من المكتوبة والالزم ان لا تقضى سنة الظهر أيضا اذا جاء ووجد الامام شارعا في الظهر مع انه ورد النهي عن الصلاة عند الاقامة كما في حديث الصحيحين وغيرهما اذا أقيمت الصلاة فلا صلاة الا المكتوبة نعم قد يقال ان الاصل عدم قضائها اذا فاتت عن محلها وأما سنة الظهر فانما قالوا بقضائها لحديث عائشة انه صلى الله عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاهن بعده كما قدمه المؤلف فتكون سنة الظهر خارجة عن القياس للحديث المذكور فلا تقاس عليها سنة الجمعة فتأمل (قوله لكن في الخلاصة الخ) قال العلامة نوح أفندي الفرق بين الحرف والآية يخفى على ذوي الافهام فالاستدراك الذي ذكره هذا الفاضل لا يخلو عن الكلام

وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة بل أدرك فضلها

في الوقت والظاهر قضاؤها وانها سنة لاختلاف الشيخين في قضاء الاربع قبل الظهر قبل الركعتين أو بعدهما كما سيأتي (قوله وقضى التي قبل الظهر في وقته قبل شفعه) بيان لشيئين احدهما القضاء والثاني محله أما الاول ففيه اختلاف والصحيح أنها تقضى كما ذكره قاضيخان في شرحه مستدلا بما عن عائشة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا فاتته الاربع قبل الظهر قضاهن بعده وظاهر كلام المصنف أنها سنة لا نفل مطلق وذكر قاضيخان أنه اذا قضاها فهي لا تكون سنة عند أبي حنيفة وعندهما سنة وتبعه الشارح وتعقبه في فتح القدير بانه من تصرف المصنفين فان المذكور من وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الاختلاف في تقديمها أو تأخيرها والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الى آخر ما ذكره وأما الثاني فاختلف فيه النقل عن الشيخين فذكر في الجامع الصغير للحسامي ان أبا يوسف يقدم الركعتين ومحمد يؤخرهما وفي المنظومة وشروحها على العكس وفي غاية البيان ويحتمل أن يكون عن كل واحد من الامامين روايتان ورجح في فتح القدير تقديم الركعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت الركعتين عن موضعهما قصدا بلا ضرورة اه وحكم الاربع قبل الجمعة كالاربع قبل الظهر كما لا يخفى (قوله ولم يصل الظهر جماعة بادراك ركعة) لما في الجامع الكبير اذا قال عبده حر ان صلى الظهر جماعة وسبق ببعضها لم يحنث وهو شامل لما اذا سبق بركعة أو باكثر وذكر قاضيخان في شرحه ان الظاهر الجواب انه اذا فاتته ركعة مع الامام وصلى الثلاث معه لا يحنث لانه لم يصل الكل مع الامام فلو قال المصنف بادراك بعضها لكان أولى لكن ذكر الامام السرخسي انه يحنث لان للاكثر حكم الكل ولا يحنث اذا صلى ركعتين فقط اتفاقا كما لا يخفى أما على الاول فظاهر وأما على قول السرخسي فلانه ليس باكثر حتى يقام مقام الكل ومما يضعف قول السرخسي ما اتفقوا عليه في باب الايمان انه لو حلف لا يأكل هذا الرغيف لا يحنث الا بأكل كله وان الاكثر لا يقام مقام الكل لكن في الخلاصة من كتاب الايمان او حلف لا يقرأ سورة فقرأها الا حرفا حنث ولو قرأها الا آية طويلة لا يحنث (قوله بل أدرك فضلها) أي فضل الجماعة لان من أدرك آخر الشئ فقد أدركه ولحديث الصحيح من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وهو مجمع عليه وانما خص محمدا بالذكر في الهداية لان الشبهة وردت على قوله ان مدرك الامام في التشهد في صلاة الجمعة لا يكون مدركا للجمعة فكان مقتضى قوله ان لا يدرك فضيلة الجماعة في هذه المسئلة لانه مدرك للاقل فأزال الوهم بذكر محمد وذكر في الكافي وغيره انه لو قال عبده حر ان أدرك الظهر فانه يحنث بادراك ركعة لان ادراك الشئ بادراك آخره يقال أدركت أيامه أي آخرها وفي الخلاصة من كتاب الايمان من الفصل الحادي عشر لو قال عبده حر ان أدرك الظهر مع الامام وادرك الامام في التشهد ودخل في صلاته فانه يحنث اه فعلم أن ادراك الركعة

(قوله فلو قال المصنف بل يكون مدركا لها الخ) قال في النهر والعذر له ان الباب لم ينعقد لذلك وذكر مسئلة الجماعة كالتوطئة لقوله بل أدرك فضلها اذ ربما يتوهم ان بين ادراك الفرض والجماعة تلازما فاحتاج الى دفعه (قوله وان فاتته الجماعة) أي وصلى منفردا كما في الزيلعي (قوله كما ذكره قاضيخان في شرحه) أقول نص كلامه الانسان اذا صلى وحده ان شاء أتى بالسنن وان شاء تركها وهو قول الكرخي رحمه الله لان النبي عليه الصلاة والسلام ما أتى بالسنن الا عند أداء المكتوبات بالجماعة والاول أصح والاخذ به أحوط لان السنة بعد المكتوبة شرعت لجبر نقصان يمكن في المكتوبة وقبلها لقطع طمع الشيطان عن المصلي فيقول لما لم يطعني في ترك مالم يكتب عليه كيف يطيعني في ترك ما كتب عليه والمنفرد الى ذلك أحوج اه وفي الزيلعي المصلي لا يخلوا اما أن يؤدي الفرض بجماعة أو منفردا فان كان بجماعة فانه يصلي السنن الرواتب قطعا وان كان يؤديه منفردا فكذلك الجواب في رواية وقيل يتخير والاول أحوط اه والعجب مما وقع لصاحب النهر في هذا المحل فانه بعد ما ذكر المسئلة على الصواب قال قيد بفوت الفرض لانه لو خشي فوت الجماعة لو أتى بها اختلفوا والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه كذا في البحر وهو مشكل كيف والجماعة واجبة كما مر اه وأنت قد سمعت نص كلام قاضيخان وان ما ذكره المؤلف هو ما نقلناه عنه ولا اشعار له بما ذكره صاحب النهر أصلا وقد وقع هذا الوهم أيضا للتلميذ المؤلف في منح الغفار فذكر عبارة شيخه ثم استشكل بما تقدم في الفجر وأعجب من هذا ان عبارة الدرر كعبارة قاضيخان وقد ذكر الشيخ اسمعيل اشكال صاحب النهر ووجهه عليها وقد علمت أن اشكال النهر ليس في هذه الصورة ووقع للشيخ علاء الدين في شرح التنوير نظير ما وقع للشيخ اسمعيل بل أبدع وأغرب محشيه المداري الحلبي فجزم بان ما في الدرر باطل وتعجب من الشرنبلالي حيث لم يتعرض لذلك في حاشيته على الدرر والحاصل ان أصل السهو من صاحب النهر والمنح منشؤه عدم فهم المسئلة وقد نبه على ذلك العلامة الرملي في حاشيته على المنح وفي حاشيته على هذا الكتاب فقال بعد تصويره المسئلة على وجه الصواب فافهم ذلك وكن على

تنبيه

وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة

ليس بشرط فلو قال المصنف بل يكون مدركا لها لكان أولى ليشمل الثواب والحنث في اليمين المذكورة وفي غاية البيان ان المسبوق يكون مدركا لثواب الجماعة لكن لا يكون ثوابه مثل ثواب من أدرك أول الصلاة مع الامام لفوات التكبيرة الاولى اه وقد صرح الاصوليون بان فعل المسبوق اداء قاصر بخلاف المدرك فانه اداء كامل وأما اللاحق فصرحوا بان ما يقضيه بعد فراغ الامام أداء شبيه بالقضاء فظاهر كلام الشارح ان اللاحق كالمدرك لكونه خلف الامام حكما ولهذا لا يقرأ اه فيقتضي ان يحنث في يمينه لو حلف لا يصلي بجماعة ولو فاته مع الامام الا كثر فظاهر كلامهم ان من أدرك الامام في التشهد فقد أدرك فضلها (قوله وتطوع قبل الفرض ان أمن فوت الوقت والا لا) أي وان لم يأمن لا يتطوع لان صلاة التطوع عند ضيق الوقت حرام لتفويتها الفرض وان لم يضق الوقت فله أن يتطوع وان كانت سنة مؤكدة ولم تفته الجماعة فانه يسن في حقه الاتيان بها باتفاق المشايخ وان فاتته الجماعة ففيه اختلاف والصحيح انه يسن الاتيان بها كما ذكره قاضيخان في شرحه لكونها مكملات للفرائض وان لم تكن مؤكدة فان كان من المستحبات يستحب الاتيان بها والا فهو مخير (قوله وان أدرك امامه راكعا فكبر ووقف حتى رفع رأسه لم يدرك الركعة) خلافا لزفر هو يقول أدرك الامام فيما له حكم القيام ولنا ان الشرط هو المشاركة في أفعال الصلاة ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع وذكر قاضيخان ان ثمرة الخلاف تظهر في ان هذا عنده لاحق في هذه الركعة حتى يأتي بها قبل فراغ الامام وعندنا هو مسبوق بها حتى يأتي بها بعد فراغ الامام وأجمعوا انه لو انتهى الى الامام وهو قائم فكبر ولم يركع مع الامام حتى ركع الامام ثم ركع أنه يصير مدركا لتلك الركعة وأجمعوا أنه لو اقتدى به في قومة الركوع لم يصر مدركا لتلك الركعة اه وفي المصفى وهذا اذا أمكنه الركوع أما اذا لم يمكنه لا يعتد به عند زفر أيضا وفي حيرة الفقهاء امام افتتح الصلاة فلما ركع ورفع رأسه من الركوع ظن انه لم يقرأ السورة فرجع وقرأ ثم علم انه كان قرأ السورة فجاء رجل ودخل معه في الصلاة ثم ركع ثانيا فان هذا المسبوق يصير داخلا في الصلاة لكن عليه أن يقضي ركعة لان الركوع الاول كان فرضا تاما والآخر نفلا فصار كأن المسبوق لم يدرك الركوع من هذه الركعة اه وفي فتح القدير ومدرك الامام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت

بصيرة منه فان صاحب النهر ومنح الغفار قد خلطا وخبطا في هذه المسئلة خلطا فاحشا والله تعالى أعلم (قوله ولو ركع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات الخ) قال الرملي كان ينبغي الاكتفاء بالواحدة لانه المفروض و بعد بحثنا هذا رأينا في النهر والتقييد بثلاث آيات يفيد ان أوانه بعد الواجب وكان ينبغي اعتبار الآية وانه لو ركع بعد ما قرأها الامام فادركه فيه أنه يصح والله تعالى أعلم (قوله والوجه ظاهر) أقول الظاهر ان ذلك مبني على ارتفاض الركعة التي كان فيها وحينئذ فركوع المقتدي غير معتبر ولكن قد تقدم عند قول المصنف ولو ذكر راكعا أو ساجدا سجدة فسجدها لم يعدهما انه لا يلزم اعادتهما ٨٣ ولكنه أفضل وذكر المؤلف

نيته اهـ ثم اعلم أنه اذا لم يكن مدركا للركعة فانه يجب عليه ان يتابع الامام في السجدتين وان لم يحتسبا له كما لو اقتدى بالامام بعد ما رفع الامام رأسه من الركوع صرح قاضيخان في فتاواه بان عليه المتابعة في السجدتين وان لم يحتسبا له وصرح به في العمدة وصرح في الذخيرة بان المتابعة فيهما واجبة ومقتضاه انه لو تركهما لا تفسد صلاته وقد توقفنا في ذلك مدة حتى رأيت في التجنيس معزيا الى فتاوى أهل سمرقند أنه لا تفسد لو ترك وعبارته رجل انتهى الى الامام وقد سجد سجدة فكبر ونوى الاقتداء به ومكث قائما حتى قام الامام ولم يتابعه في السجدة ثم تابعه في بقية الصلاة فلما فرغ الامام قام وقضى ما سبق به تجزئ الصلاة الا أنه يصلي تلك الركعة الفائتة بسجدتيها بعد فراغ الامام وان كانت المتابعة حين شرع واجبة في تلك السجدة اهـ (قوله ولو ركع مقتد فأدركه امامه فيه صح) وقال زفر لا يجزئه لان ما أتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه ولنا ان الشرط هو المشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول قيد بكون امامه شاركه فيه لان المقتدي لو رفع رأسه قبل ان يركع الامام فانه لا يصح اتفاقا لعدم المشاركة فيه والمتابعة وأراد بالركوع كل ركن سبقه المأموم به وقيده في الذخيرة بان يركع المقتدي بعد فراغ الامام من القراءة أما لو ركع قبل أن يأخذ الامام في القراءة ثم قرأ الامام وركع والرجل راكع وادركه في الركوع لا يجزئه عن الركوع لانه ركع قبل أوانه ولو ركع بعد ما قرأ الامام ثلاث آيات ثم أتم القراءة وأدركه جاز ولو ركع الامام بعد ما قرأ الفاتحة ونسي السورة فرفع المقتدي معه ثم عاد الامام الى السورة ثم ركع والمقتدي على ركوعه الاول أجزأه الركوع ولو تذكر الامام في ركوعه في الركعة الثالثة انه ترك سجدة من الركعة الثانية فاستوى الامام وسجد للثانية وأعاد التشهد ثم قام وركع للثالثة والرجل على حاله راكع لم يجز المقتدي ذلك الركوع والوجه ظاهر اهـ وذكر المصنف في الكافي في مسئلة الكتاب أنه يصح و يكره لقوله عليه الصلاة والسلام لا تبادروني بالركوع والسجود وقوله عليه السلام أما يخشى الذي يركع قبل الامام ويرفع أن يحول الله رأسه رأس حمار اهـ وهو يفيد أنها كراهة تحريم للنهي المذكور وفي الخلاصة المقتدي اذا أتى بالركوع والسجود قبل الامام هذه على خمسة أوجه اما أن يأتي بهما قبله أو بعده أو بالركوع قبله وسجد معه أو بالركوع معه وسجد قبله أو أتى بهما قبله ويدركه الامام في آخر الركعات فان أتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضاء ركعة بلا قراءة و يتم صلاته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضاء ركعتين واذا ركع قبله وسجد معه يقضي أربعا بلا قراءة واذا ركع بعد الامام وسجد بعده جازت صلاته اهـ ووجهه

هنالك ما نصه و بما ذكر هنا ظهر ضعف ما في فتاوى قاضيخان من ان الامام لو صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود انه يرفع رأسه من السجود و يسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لانها ارتفضت فيعيدها استحسانا اهـ فانك قد علمت انها

ولو ركع مقتد فأدركه امامه فيه صح

لا ترتفض وان الاعادة مستحبة و مقتضى الارتفاض افتراض الاعادة وهو مقتض لافتراض الترتيب وقد اتفقوا على وجوبه اهـ فليتأمل ثم رأيت في الفصل الثاني عشر من الذخيرة تفصيلا في المسئلة وهو انه اذا رفع رأسه من ركوع الثالثة وتذكر السجدة من الثانية انه يسجدها ثم يتشهد للثانية ثم يسجد للثالثة سجدتين ثم يتم صلاته قال لان عوده الى السجدة المتروكة لا يرفض الركوع بعد تمامه وهذا انما يستقيم على ظاهر الرواية وان تذكر وهو راكع يسجدها و يتشهد و يصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودهما لان الركوع قبل التمام قابل للرفض بخلافه بعد رفع الرأس على ظاهر الرواية اهـ والظاهر ان ما هنا على غير ظاهر الرواية تأمل (قوله أو بالركوع قبله وسجد معه) قال الرملي في الخلاصة جعل قوله أو بالركوع قبله وسجد معه مؤخرا عن قوله أو بالركوع معه وسجد قبله وهو المناسب للتفصيل الآتي (قوله ويدركه الامام في آخر الركعات) الاظهر تعبير النهر بقوله و يدركه في كل الركعات اهـ أي يدركه امامه في آخرهما في كل الركعات وكذا في الصورة الخامسة وهي ما اذا أتى

بهماقبله وأدركه الامام فى كل الركعات والحاصل انه لاشئ عليه فى الثانية والخامسة كما فى النهر (قوله وقضاء الاربع فى الثالثة ظاهر) أى الواقعة ثالثة فى التفصيل ووجهه كما نقل عن الحانية ان الركوع قبل الامام غير معتبر فلا يكون السجود معه معتبرا اه أى فلم يكن آتيا بالركعات كلها قال الرملى ووجه عدم قضاء شئ فى صورة ما اذا أتى بهما بعده أوقبله وأدركه الامام ظاهر أيضا وذلك للمتابعة فى صورة البعدية والمشاركة فى القبلية مع ادراك الامام له فيهما (قوله وان نوى السجدة الثانية) أى ولم ينو المتابعة أيضا أما اذا نواهما تكون عن الاولى ترجيحا للمتابعة وتلغو نية غيره للمخالفة كما فى الفتح وكذا اذا لم ينو شيأ حملا لامره على الصواب والحاصل كما فى الذخيرة ان المسئلة على ستة أوجه فى الخمسة يصير ساجدا السجدة الاولى وفى السادسة وهى ما اذا نوى الثانية فحسب يصير ساجدا عن الثانية لان هذه ثانية باعتبار فعله والنية صادفت محلها ولم يوجد فى معارضته نية أخرى ثم ذكر مسئلة ما اذا أطال المقتدى السجدة الاولى وسجد الامام الثانية ثم رفع المقتدى رأسه فرأى الامام ساجدا فظن انه فى السجدة الاولى فسجد قال فالمسئلة أيضا على ستة أوجه وفى الوجوه كلها يصير ساجدا عن الثانية

فى فتح القدير بان مدرك أول صلاة الامام لاحق وهو يقضى قبل فراغ الامام ففى الصورة الاولى فاتته الركعة الاولى فركوعه وسجوده فى الثانية قضاء عن الاولى وفى الثالثة عن الثانية وفى الرابعة عن الثالثة ويقضى بعد الامام ركعة بغير قراءة لانه لاحق وفى الثانية تلتحق سجدتاه فى الثانية بركوعه فى الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه فى الثانية لوقوعه عقب ركوعه الاول بلا سجود بقى عليه ركعة ثم ركوعه فى الثالثة مع الامام معتبر ويلتحق به سجوده فى رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضى ركعتين وقضاء الاربع فى الثالثة ظاهر اه وفى الخلاصة المقتدى اذا رفع رأسه من السجدة قبل الامام وأطال الامام السجدة فظن المقتدى ان الامام فى السجدة الثانية فسجد ثانيا والامام فى السجدة الاولى ان نوى متابعة الامام أونوى السجدة التى فيها الامام أونوى السجدة الاولى جاز وان نوى السجدة الثانية وكان الامام فى الاولى فرفع الامام رأسه من السجدة وانحط للثانية فقبل ان يضع الامام جبهته على الارض للسجدة رفع المقتدى من الثانية لا تجوز سجدة المقتدى وكان عليه اعادة تلك السجدة ولو لم يعد تفسد صلاته اه والله أعلم

﴿باب قضاء الفوائت﴾

لما كان القضاء فرع الاداء أخره وقد قسم الاصوليون المأمور به الى أداء واعادة وقضاء فالاداء ابتداء فعل الواجب فى وقته المقيد به سواء كان ذلك الوقت العمر أوغيره وانما لم نقل انه فعل الواجب كما قال غيرنا لانه لا يشترط فعله كله فى وقته ليكون أداء لان وجود التحريمة فى الوقت كاف لكون الفعل أداء والاعادة فعل مثله فى وقته لخلل

(قوله والاداء الخ) قال فى النهر بعد نقله تعريف الاداء عن صدر الشريعة بانه تسليم عين الواجب الثابت بالامر والقضاء بتسليم مثل الواجب به

﴿باب قضاء الفوائت﴾

اه وبه علم ان ما فى البحر مدفوع أما أولا فلان كون الوقت المقيد يدخل فيه المطلق جمع بين المتنافيين وأما ثانيا فلان هذا مما لا حاجة اليه اذ تسليم العين يشمل هذا النوع من الاداء والا كان مثلا فيكون قضاء اه والجواب عن الاول ان المراد بتقييده به جعله ظرفا لا يقاعه لا تخصيصه بوقت معين من بين الاوقات حتى يرد التنافى وعن الثانى بانه مبنى على قول من عرفه بانه فعل غير الواجب فى وقته ومعلوم انه لا يشترط لكونه أداء وجود جميعه فيه فزاد قيد الابتداء ليدخل ذلك والا لزم عدم انعكاس التعريف فليتدبر (قوله فعل مثله) أى الواجب خرج به القضاء بناء على التعريف الراجح له وقوله فى وقته خرج به القضاء بناء على التعريف المرجوح له وخرج به أيضا فعل مثله بعده لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع فهو خارج عن الاقسام الثلاثة كما نبه عليه المحقق ابن الهمام فى التحرير لكن قال العلامة ابن أمير حاج فى شرحه ان هذا مبنى على ما عليه البعض والاقول الميزان الاعادة فى عرف الشرع اتيان بمثل الفعل الاول على صفة الكمال بان وجب على المكلف فعل موصوف بصفة الكمال فأداه على وجه النقصان وهو نقصان فاحش يجب عليه الاعادة وهو اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال اه يفيد انه اذا فعل ثانيا فى الوقت أوخارج الوقت يكون اعادة كما قال صاحب الكشف اه ونحوه فى شرح أصول فخر الاسلام للشيخ أكمل الدين فانه قال ولم يذكر الشيخ الاعادة وهى فعل ما فعل أولا مع ضرب من الخلل ثانيا وقيل هو اتيان مثل الاول على وجه الكمال لانها ان كانت واجبة بان وقع الاول فاسدا فهى داخلة فى الاداء أو القضاء وان لم تكن واجبة بان وقع الاول ناقصا لا فاسدا فلا يدخل فى هذا التقسيم لانه تقسيم

غير الفساد وعدم صحة الشروع وهو المراد بقولهم كل صلاة أديت مع كراهة التحريم فسبيلها الاعادة فكانت واجبة فلذا دخلت فى أقسام المأمور به والقضاء له تعريفان أحدهما على المذهب الصحيح من ان القضاء يجب بما يجب به الاداء هو فعل الواجب بعد وقته وان عرف بما يشمل غير الواجب من السنن التى تقضى فيبدل الواجب بالعبادة فيقال هو فعل العبادة بعد وقتها ولا يكون خارجا عن المقسم لان المندوب مأمور به أيضا بقوله تعالى وافعلوا الخير لكنه مجاز فلهذا لم يدخله أكثرهم فى تعريفه واطلاق القضاء فى عبارة الفقهاء على ما ليس بواجب مجاز كما وقع فى عبارة المختصر حيث قال وقضى التى قبل الظهر وكذا اطلاق الفقهاء القضاء للحج بعد فساده مجاز اذ ليس له وقت يصير بخروجه قضاء ثانيهما على القول المرجوح من ان القضاء يجب بسبب جديد فهو تسليم مثل الواجب ومن زاد عليه بالامر كصاحب المنار فقد تناقض كلامه لان المفعول بعد الوقت عين الواجب بالامر لا مثله اذ المستفاد من الامر طلب شيئين الفعل وكونه فى وقته فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى الامر مقتضيا للاول فصرفه بالمثل مقتض لكونه بسبب جديد وتصريحه بالامر مقتض لكونه عينه وتمام تحقيقه فى كتابنا المسمى لب الاصول مختصر تحرير الاصول ولم يظهر للاختلاف المذكور فى سبب القضاء أثر كما يعلمه من طالع كتب الاصول وفى كشف الاسرار ان المثلية فى القضاء فى حق ازالة المأثم لا فى احراز الفضيلة اه والظاهر ان المراد بالمأثم ترك الصلاة فلا يعاقب عليها اذا قضاها وأما اثم تأخيرها عن الوقت الذى هو كبيرة فباق لا يزول بالقضاء المجرد عن التوبة بل لا بد منها اهذا ويجوز تأخير الصلاة عن وقتها للعذر كما قال الولوالجى فى فتاواه القابلة اذا اشتغلت بالصلاة تخاف ان يموت الولد لا بأس بان تؤخر الصلاة وتقبل على الولد لان تأخير الصلاة عن الوقت يجوز بعذر الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخر الصلاة عن وقتها يوم الخندق وكذا المسافر اذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز لهم ان يؤخروا الوقتية لانه بعذر اه وفى المجتبى الاصح ان تأخير الفوائت لعذر السعى على العيال وفى الحوائج يجوز قيل وان وجب على الفور يباح له التأخير وعن أبى جعفر سجدة التلاوة والنذر المطلق وقضاء رمضان موسع وضيق الحلوانى والعامرى اه وذكر الولوالجى من الصوم ان قضاء

الواجب وهى ليست بواجبة وبالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح والفعل الثانى بمنزلة الجبر كالجبر بسجود السهو اهـ وهو موافق لكلام الميزان حيث لم يقيدها بالوقت ومخالف له حيث صرح بعدم وجوبها وفى شرح التحرير هل تكون الاعادة واجبة فصرح غير واحد من شراح أصول فخر الاسلام بانها ليست بواجبة وان بالاول يخرج عن العهدة وان كان على وجه الكراهة على الاصح وان الثانى بمنزلة الجبر والاوجه الوجوب كما أشار اليه فى الهداية وصرح به بعضهم كالشيخ حافظ الدين فى شرح المنار وهو موافق لما عن السرخسى وأبى اليسر من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة زاد أبو اليسر ويكون الفرض هو الثانى وعلى هذا يدخل فى تقسيم الواجب ثم نقل عن شيخه ابن الهمام لا اشكال فى وجوب الاعادة اذ هو الحكم فى كل صلاة أديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثانى يقتضى عدم سقوطه بالاول اذ هو لازم ترك الركن لا الواجب الا أن يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تأخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه اهـ أقول ويظهر لى التوفيق بان المراد بالوجوب الافتراض فى عبارة الشيخ أكمل الدين لانه ذكر وجوبها عند وقوع الاول فاسدا ولا شبهة فى انها حينئذ فرض وذكر عدم الوجوب عند وقوع الاول ناقصا لا فاسدا ولا شبهة فى عدم افتراضها حينئذ وعلى هذا تحمل كلام شراح أصول فخر الاسلام فلا ينافى ذلك ما أشار اليه فى الهداية وصرح به فى شرح المنار من ان الاوجه الوجوب لان المراد به الوجوب المصطلح لا الافتراض (قوله غير الفساد وعدم صحة الشروع) قال فى النهر لا حاجة اليه اذ الخلل الذى يؤذن بمنافاته ولا وجود له فيما ذكر اهـ قلت قد يجاب بان الخلل وان لزم منه أن يكون بغير الفساد وعدم صحة الشروع لكن التصريح باللازم فى التعريف غير بدعى تدبر واحترز عن الخلل بغير ما ذكر لانه لو كان بواحد منه فالفعل يكون أداء ان وقع فى الوقت وقضاء ان وقع خارجه (قوله ومن زاد عليه بالامر الخ) قال فى النهر قال بعض المحققين ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر اذ المأمور به ان يكن عين ما علم فهو الاداء وان كان مثله فهو القضاء وهذا لان الشارع انما أمره بالصلاة ولم يؤدها بقيت فى ذمته وله قدرة على مثلها لان النفل شرع من جنس ما عليه وهو مثله فأمر بصرف ماله من النفل الى ما عليه من القضاء وبهذا اندفع التناقض فتدبره اهـ قال الشيخ اسمعيل ولا يخفى ما فيه من التكلف وانى يقال بانه صرف ماله من النفل الى ما عليه من قضاء الفرض فليتدبر

الصوم على التراخي وقضاء الصلاة على الفور الا لعذر (قوله والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق) مفيد لشيئين أحدهما بالعبارة والآخر بالاقتضاء اما الثاني فهو لزوم قضاء الفائتة والاصل فيه ان كل صلاة فاتت عن الوقت بعد ثبوت وجوبها فيه فانه يلزم قضاؤها سواء تركها عمدا أو سهوا أو بسبب نوم وسواء كانت الفوائت كثيرة أو قليلة فلا قضاء على مجنون حالة جنونه مافاته في حالة عقله كما لا قضاء عليه في حالة عقله لما فاته حالة جنونه ولا على مرتد مافاته زمن ردته ولا على مسلم أسلم في دار الحرب ولم يصل مدة لجهله بوجوبها ولا على مغمى عليه أو مريض عجز عن الايماء مافاته في تلك الحالة وزادت الفوائت على يوم وليلة ومن حكمه ان الفائتة تقضى على الصفة التي فاتت عنه الا لعذر وضرورة فيقضي المسافر في السفر ما فاته في الحضر من الفرض الرباعي أربعا والمقيم في الاقامة مافاته في السفر منها ركعتين كما سيأتي في آخر صلاة المسافر وقد قالوا انما تقضى الصلوات الخمس والوتر على قول أبي حنيفة وصلاة العيد اذا فاتت مع الناس على تفصيل يأتي في بابها وسنة الفجر تبعا للفرض قبل الزوال والقضاء فرض في الفرض واجب في الواجب سنة في السنة ثم ليس للقضاء وقت معين بل جميع أوقات العمر وقت له الا ثلاثة وقت طلوع الشمس ووقت الزوال ووقت الغروب فانه لا تجوز الصلاة في هذه الاوقات لما مر في محله وأما الاول وهو الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت فهو واجب عندنا يفوت الجواز بفوته فهو شرط كما صرح به في المحيط لكنه ليس بشرط حقيقة لان بتركه لا تفوت الصحة أصلا بل الامر موقوف كما سيأتي ولو كان شرطا لم يسقط بالنسيان كغيره من الشروط ولما لم يكن واجبا اصطلاحيا ولا فرضا لعدم قطعية الدليل ولا شرطا كذلك من كل وجه أبهم أمره فعبر بالاستحقاق والدليل على وجوبه ما في الصحيحين من حديث جابر ان عمر بن الخطاب شغل بسبب كفار قريش يوم الخندق وقال يارسول الله ما كدت أصلي العصر حتى كادت الشمس ان تغرب فقال عليه الصلاة والسلام والله ماصليتها قال فنزلنا بطحان فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس وصلينا بعدها المغرب ولو كان الترتيب مستحبا لما أخر عليه الصلاة والسلام لاجله المغرب التي تأخيرها مكروه بناء على ان الكراهة للتحريم فلا ترتكب لفعل مستحب وبناء على ان التأخير قدر أربع ركعات مكروه لكن لا دليل على كونه واجبا يفوت الجواز بفوته وقد أطال فيه المحقق في فتح القدير اطالة حسنة كما هو دأبه وغرضنا في هذا الكتاب تحرير المذهب في الاحكام لا تحرير الدلائل وأما الترتيب بين الفوائت فلما رواه أحمد وغيره من انه عليه الصلاة والسلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال في حديث آخر صلوا كما رأيتموني أصلي فدل على الوجوب قيد بالفائتة لان غير الفائتة لا يقضى ولهذا قال في الظهيرية والخلاصة رجل يقضي صلوات عمره مع انه لم يفته شئ منها احتياطا قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره لانه أخذ بالاحتياط لكنه لا يقضي بعد صلاة الفجر ولا بعد صلاة العصر ويقرأ في الركعات كلها الفاتحة مع السورة اه وقدقدمنا عن مآل الفتاوى أنه يصلي المغرب أربعا بثلاث قعدات وكذا الوتر وذكر في القنية قولين فيها وان الاعادة أحسن اذا كان فيها اختلاف المجتهدين وقدقدمنا ان الاعادة فعل مثله في وقته لخلل غير الفساد وعدم صحة الشروع وظاهره ان بخروج الوقت لا اعادة ويمكن الخلل فيهما مع ان قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا مطلق وفي القنية ما يفيد التقييد بالوقت فانه قال اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده ثم رقم رقما آخر ان الاعادة أولى

(قوله فلا قضاء على مجنون) الى قوله ولا على مرتد العبارة مقلوبة وحق التعبير المناسب لما نحن فيه أن يقال فلا قضاء على مجنون في حالة عقله مافاته حال جنونه كما لا قضاء عليه حالة جنونه مافاته في حالة عقله لان المراد بيان محترز قوله بعد ثبوت وجوبها (قوله سنة في السنة) يرد على عمومه الوتر على قولهما فان ظاهر الرواية وجوب قضائه عندهما أيضا كما مر مع قولهما بسنيته لكن قد يجاب بان كلامه مبني على قول الامام صاحب المذهب (قوله وقال في حديث آخر الخ) هذا أولى من قول الهداية ثم قال صلوا لايهامه انهما حديث واحد

والترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت مستحق

(قوله فالحاصل ان من ترك واجبا الخ) نقل الخير الرملي عن العلامة المقدسي انه يجب أن لا يعتمد على هذا الماذكره قريبا من قولهم كل صلاة أديت مع الكراهة سبيلها الاعادة مطلقا وأول قول القنية اذا لم يتم ركوعه ولا سجوده الخ على ما اذا لم يطمئن فيها زيادة اطمئنان قلت وفي هذا التأويل نظر نعم ظاهر كلامهم يقتضي الوجوب خارج الوقت أيضا ويدل عليه ما قدمناه عن شرح التحرير من ان الاعادة واجبة وان تقييدها بكونها في الوقت مبني على ما قاله البعض وان مقتضى هذا وجوبها بعد الوقت أيضا وعلى هذا يحمل كلام القنية على ظاهره ويكون قوله يؤمر بالاعادة في الوقت لا بعده مبنيا على قول من قيد الاعادة بالوقت وههنا توفيق آخر موافق لما ذكره المؤلف في هذا الحاصل ودافع لما توقف فيه أولا ولما اعترض به عليه المقدسي وهو أن نقول الاعادة فعل مثله في وقته كما مشى عليه المؤلف تبعا للتحرير وغيره وقولهم كل صلاة أديت مع الكراهة فسبيلها الاعادة وجوبا غير مطلق بناء على هذا التعريف للاعادة لانها بعد الوقت لا تسمى اعادة كما مر عن التحرير فصار معناه سبيلها وجوب الاعادة في الوقت وينطبق عليه كلام القنية وما رقم له في القنية ثانيا يكون مبنيا على القول بعدم وجوب الاعادة الذي مشى عليه شراح أصول فخر الاسلام كما مر ونقله القهستاني عن المضمرات بصيغة الاولى الاعادة قال ومثله في المحيط والقنية ونوادر الفتاوى والترغيب اه وذكر في المعراج ان في المبسوط ما يدل على الاولوية والاستحباب وعلى القول بالوجوب يكون فعلها بعد الوقت أفضل كما حمل عليه المؤلف كلام القنية الآخر وتحصل من هذا ان من قال بوجوب الاعادة بقيدها بالوقت كما قال المصنف في شرح المنار الاعادة الاتيان بمثل ما فعل أولا مع نقصان فاحش ذاتا مع صفة الكمال لانه اذا وجب على المكلف فعل موصوف بصفة فاداه ناقصا نقصانا فاحشا يجب عليه اعادته في وقته اه ويكون على هذا القول فعلها بعد الوقت أفضل كما أفاده كلام القنية في مسئلة قضاء صلاة العمر وعلى القول الآخر في الاعادة يكون هي الافضل في الوقت وبعده كما أفاده ما رقم له في القنية ثانيا فقد ظهر لك ان ما ذكره المؤلف في هذا الحاصل موافق لما ذكره في تعريف الاعادة وانه لا مخالفة بين التعريف وبين قولهم كل صلاة الخ خلافا لما يفهم من قوله وقد قدمنا الخ واندفع ما ذكره المقدسي بقي هنا شئ لم يتعرض له المؤلف وهو انه لو أداها مع كراهة التنزيه فالافضل اعادتها أيضا كما ذكره الشرنبلالي في امداد الفتاح مستدلا بعموم قول التجنيس كل صلاة أديت مع الكراهة فانها تعاد لا على وجه الكراهة قال وهذا شامل للاعادة بكراهة التنزيه ولا يمنع منه تمثيل الشيخ أكمل الدين بالواجب في قوله وتعاد على وجه غير مكروه أي تعاد الصلاة للاحتياط على وجه ليس فيه كراهة وهو الحكم في كل صلاة أديت مع الكراهة كما اذا ترك واجبا من واجبات الصلاة اه لان الاعادة بترك الواجب واجبة فلا يمنع ان تكون الاعادة مندوبة بترك سنة لان المكروه موجود بترك السنة والنكرة في سياق النفي بقوله تعاد على وجه ليس فيه كراهة تعم المكروه تنزيها وتحريما اه كلام الشرنبلالي قلت ... يوافقه ما قال القهستاني وفي التمرتاشي لو صلى وفي ثوبه صورة وجب الاعادة وقال أبو اليسر هذا هو الحكم في كل صلاة أديت ... كراهة التحريم وفيه اشعار بان كراهة التنزيه لا توجب وجوب الاعادة وكذا كراهة التحريم عند غير أبي اليسر بل الاولى أن ... د عندهم اه وفي مكروهات الصلاة من فتح القدير والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الاعادة أو تنزيه فتستحب اه فاغتنم هذا التحرير

أولى في الحالتين اه فعلى القولين لا وجوب بعد الوقت فالحاصل ان من ترك واجبا من واجباتها أو ارتكب مكروها تحريميا لزمه وجوبا ان يعيد في الوقت فان خرج الوقت بلا اعادة أثم ولا يجب جبر النقصان بعد الوقت فلو فعل فهو أفضل ولهذا حمل صاحب القنية قولهم بكراهة قضاء صلاة عمره مرة ثانية على ما اذا لم يكن فيها شبهة الخلاف ولم تكن مؤداة على وجه الكراهة وفي التجنيس وغيره رجل فاتته صلاة من يوم واحد ولا يدري أي صلاة هي يعيد صلاة يوم وليلة لان صلاة يوم كانت واجبة بيقين فلا يخرج عن عهدة الواجب بالشك واذا شك في صلاة انه صلاها أم لا فان كان في الوقت فعليه ان يعيد لان سبب الوجوب قائم وانما لا يعمل هذا السبب بشرط الاداء قبله وفيه شك وان خرج الوقت ثم شك فلا شئ عليه لان سبب الوجوب قد فات وانما يجب القضاء بشرط عدم الاداء قبله وفيه شك وان شك في نقصان الصلاة انه ترك ركعة فان لم يفرغ من الصلاة فعليه اتمامها ويقعد في كل ركعة وان شك بعد ما فرغ وسلم لا شئ عليه لما قلنا اه وذكر في الخلاصة في مسئلة الشك في الصلاة هل صلاها أولا وكان في الوقت لو كان الشك في صلاة العصر يقرأ في الركعة الاولى والثالثة ولا يقرأ في الثانية والرابعة اه وكان وجهه ان التنفل بعد صلاة العصر

مكروه وان قرأ في الكل أو في الاولين كان متنفلا بالاربع أو بالاولين على تقدير انه صلى الفرض أولا واذا ترك القراءة في ركعة من كل شفع تمحض للفرض على تقدير انه لم يصل أو للفساد على تقدير أنه صلى الفرض أولا فلم يكن متنفلا على كل تقدير لكن مقتضاه ان يقول يقرأ في كل شفع من الشفعين في ركعة و يترك القراءة في ركعة من كل شفع من غير تعيين الاولى والثانية للقراءة لان القراءة في الفرض في ركعتين غير عين كما سبق تقريره وقد يقال ان التنفل المكروه هو القصدي وهذا ليس كذلك فلا يكون مكروها كما لا يخفى فيقرأ في الاولين أو في الكل وفي الحاوي القدسي لو شك في اتمام صلاته فاخبره عدل انك لم تتم أعاد و بقول الواحد لا تجب الاعادة اه وفيه بحث لان خبر الواحد العدل مقبول في الديانات اللهم الا ان يقال ان فيه الزاما من كل وجه فشابه حقوق العباد وقيده في المحيط بالامام وعلله بانها شهادة لان حكمه يلزم الغير دون المخبر وشهادة الفرد لا تقبل اه فيفيد انه لو لم يكن اماما فقول الواحد مقبول فاطلاق الحاوي ليس بالحاوي وفي الحاوي أيضا لو تذكر انه ترك القراءة في ركعة من صلاة يوم وليلة قضى الفجر والوتر اه ووجهه ان ترك القراءة في ركعة واحدة لا يبطلها في سائر الصلوات الا الفجر والوتر و ينبغي تقييده بان لا يكون مسافرا أما لو كان مسافرا فينبغي أن يعيد صلاة يوم وليلة كما لا يخفى وفي المحيط رجل صلى شهرا ثم تذكر انه ترك عشر سجدات من هذه الصلوات يقضي صلوات عشرة أيام لجواز انه ترك كل سجدة في يوم اه وتوضيحه ان العشر سجدات تجعل مفرقة على عشر صلوات احتياطا فصار كانه ترك صلاة من صلوات كل يوم واذا ترك صلاة ولم يدر تعيينها يقضي صلاة يوم كامل فلزمه قضاء العشرة الايام وفي القنية صبي بلغ وقت الفجر ولم يصل الفجر وصلى الظهر مع تذكره يجوز ولا يجب الترتيب بهذا القدر اه وهو ان صح يكون مخصصا للمتون وفي صحته نظر عندي لانه بالبلوغ صار مكلفا اللهم الا أن يكون جاهلا به فيعذر لقرب عهده من زمن الصبا (قوله و يسقط بضيق الوقت) أي يسقط الترتيب المستحق بضيق وقت المكتوبة لانه وقت للوقتية بالكتاب ووقت للفائتة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها والكتاب مقدم على خبر الواحد فلو قدم الفائتة في هذه الحالة ولم يكن وقت كراهة فهي صحيحة لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها وهو لزوم تفويت الوقتية وهو لا يعدم المشروعية واختلف في المراد بالنهي هنا فقيل نهي الشارع لان الامر بالشئ نهي عن ضده وقيل نهي الاجماع لاجماعهم على انه لا يقدم الفائتة وهو الاصح كذا في المعراج وانما قلنا صحيحة ولم نقل جائزة لان هذا الفعل حرام كما لو اشتغل بالنافلة عند ضيق الوقت يحكم بصحتها مع الاثم وتفسير ضيق الوقت أن يكون الباقي منه لا يسعهما معا عند الشروع في نفس الامر لا بحسب ظنه حتى لو ظن ضيقه فصلى الوقتية فلما فرغ ظهر ان فيه سعة بطل ما أداه وفي المجتبى ومن عليه العشاء فظن ضيق وقت الفجر فصلاها وفي الوقت سعة يكررها الى ان تطلع الشمس وفرضه ما يلي الطلوع وما قبله تطوع ولو كان فيه سعة عند الشروع فشرع في الوقتية وأطال القراءة فلما فرغ ضاق الوقت بطل ما أداه واختلفوا فيما اذا كان الباقي منه يسع بعض الفوائت فقط فظاهر كلامهم ترجيح انه لا تجوز الوقتية ما لم يقض ذلك البعض وفي المجتبى خلافه فانه قال ولو فاتته أربع والوقت لا يسع الا الفائتتين والوقتية فالاصح انه تجوز الوقتية اه وظاهر كلام المصنف اعتبار أصل الوقت في الضيق لا الوقت المستحب ولم يذكر في ظاهر الرواية ولذا وقع الاختلاف فيه بين المشايخ ونسب الطحاوي الاول الى أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني الى محمد كما في الذخيرة وثمرته تظهر فيما لو تذكر

في

(قوله فيفيد انه لو لم يكن اماما الخ) ان كان مراده ان المفيد لذلك التقييد بالامام فسلم لكن التعليل يشمل غيره أيضا تأمل (قوله وفي صحته نظر عندي الخ) قال في النهر يمكن تخريجه على ما روى الحسن ان من جهل فرضية الترتيب يلحق بالناسي واختاره جماعة من أئمة بخارى كما في البناية والتقييد بالصبي يرشد اليه اه قلت وسيذكر المؤلف هذه

و يسقط بضيق الوقت

الرواية عن المجتبى في شرح قول المتن والنسيان (قول المصنف و يسقط بضيق الوقت) أي وقت الفرض بحيث لو اشتغل بالفائتة وقرأ مقدار ما تجوز به الصلاة بلا كراهة تفوت الوقتية بخلاف ما اذا أطال القراءة فانه لا يعتبر كذا في شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي (قوله وفي المجتبى خلافه) قال شيخ مشايخنا الرحمتي الذي رأيته في المجتبى انه لا تجوز الوقتية اه لكن في القهستاني جازت الوقتية على الصحيح

(قوله واختار الاول قاضيخان الخ) أقول عبارته في شرح الجامع الصغير هكذا رجل صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر لا يجوز الا اذا كان في آخر الوقت وهو بناء على فضل الترتيب وقد ذكرناه وانما أعاده ووضع المسئلة في العصر لمعرفة آخر الوقت فعندنا آخر وقت العصر في حكم الترتيب غروب الشمس وفي حكم جواز تأخير العصر تغير الشمس وعلى قول الحسن آخر وقت العصر عند تغير الشمس فعلى مذهبه اذا كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل تغير الشمس يلزمه الترتيب والافلا وعندنا اذا كان يتمكن من أداء الظهر قبل تغير الشمس ويقع كل العصر أو بعضه بعد تغير الشمس يلزمه الترتيب وان كان يتمكن من أداء الصلاتين قبل غروب الشمس لكن لا يتمكن من أن يفرغ من الظهر قبل تغير الشمس لا يلزمه الترتيب لان أداء شيء من الظهر لا يجوز بعد التغير وما بعد تغير الشمس ليس وقتا الا لاداء شيء من الصلوات الا عصر يومه اهـ (قوله فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ الخ) أنت خبير بان ما مر عن الطحاوي صريح في أن المسئلة ليست مبنية على اختلاف المشايخ بل هي مبنية على اختلاف الرواية عن علمائنا الثلاثة بل مقتضى ما مر عن المبسوط انه لا خلاف فيها فيتعين ترجيح كون المعتبر أصل الوقت

في وقت العصر انه لم يصل الظهر وعلم انه لو اشتغل بالظهر يقع قبل التغير ويقع العصر أو بعضها فيه فعلى الاول يصلي الظهر ثم العصر وعلى الثاني يصلي العصر ثم الظهر بعد الغروب واختار الاول قاضيخان في شرح الجامع الصغير وذكره بصيغة عندنا وفي المبسوط وأكثر مشايخنا على انه يلزمه مراعاة الترتيب ههنا عند علمائنا الثلاثة وصحح في المحيط الثاني فقال والاصح انه يسقط الترتيب لما فيه من تغيير حكم الكتاب وهو نقصان الوقتية بخبر الواحد وذلك لا يجوز اهـ فعلى هذا المراد يسقط بضيق الوقت المستحب ورجحه في الظهيرية بما في المنتقى من انه اذا افتتح العصر في أول وقتها وهو ناس للظهر ثم احمرت الشمس ثم ذكر الظهر مضى في العصر قال فهذا نص على ان العبرة للوقت المستحب اهـ فحينئذ انقطع اختلاف المشايخ لان المسئلة حيث لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير اليها وفي المجتبى ان لم يمكنه أداء الوقتية الا مع التخفيف في قصر القراءة والافعال فيرتب ويقتصر على أقل ما تجوز به الصلاة (قوله والنسيان) أي ويسقط الترتيب بالنسيان وهو عدم تذكر الشيء وقت حاجته وهو عذر سماوي مسقط للتكليف لانه ليس في وسعه ولان الوقت وقت للفائتة بالتذكر ولم يتذكر فلا يكون وقتها والحقوا بالنسيان الظن الذي ليس مسقطا رابعا كما قد يتوهم فهو قسمان معتبر وغير معتبر واختلفت عباراتهم فيه ففي كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام ان الظن انما يكون معتبرا اذا كان الرجل مجتهدا بان ظهر عنده ان مراعاة الترتيب ليست بفرض فهو دليل شرعي كالنسيان وأما اذا كان ذاكرا وهو غير مجتهد فمجرد ظنه ليس بدليل شرعي فلا يعتبر اهـ فجعل المعتبر ظن المجتهد لا غيره وذكر شارحو الهداية كصاحب النهاية وفتح القدير ان فساد الصلاة ان كان قويا كعدم الطهارة استتبع الصلاة التي بعده وان كان

لوجوه الاول كونه موافقا لاطلاق المتون واذا اختلف التصحيح والعمل بما وافق المتون أولى كما سيذكره المؤلف قبيل والنسيان

قوله ولم تعد بعودها الى القلة

الثاني كونه قول أبي حنيفة وأبي يوسف والآخر قول محمد بل الظاهر انه رواية عن محمد بدليل ما في المبسوط من ان الاول قول علمائنا الثلاثة أي وهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد ثم رأيت التصريح بانه رواية عن محمد في شرح المنية الكبير وجزم بان المراد

أصل الوقت لا الوقت المستحب الثالث كونه قد صححه قاضيخان وهو من أجل من يعتمد على تصحيحه كما ذكره العلامة قاسم لانه فقيه النفس الرابع كون أكثر المشايخ عليه كما تقدم عن المبسوط واذا اختلف في مسئلة فالعمل بما قاله الاكثر أولى كما ذكره البيري في حاشية الاشباه الخامس ان تصحيح سقوط الترتيب فيما اذا لزم وقوع العصر في وقت ناقص لا يلزمه تصحيح كون المراد الوقت المستحب في سائر الاوقات اذ يبعد غاية البعد أن يقال بسقوط الترتيب اذا فاته صلوات ولزم من قضائها تأخير ظهر الشتاء أو تأخير المغرب عن أول الوقت مع انه لو تذكر الفائتة والخطيب يخطب يقوم ويقضيها وان فاته الاستماع الواجب فكيف لا يقضيها اذا لزم فوات الوقت المستحب السادس ان ما ذكره من قول الظهيرية ان ما في المنتقى نص صريح في ان العبرة للوقت المستحب فيه نظر ظاهر لان ما في المنتقى لا خلاف فيه على القولين أما على اعتبار الوقت المستحب فظاهر وأما على اعتبار أصل الوقت فلان شرطه أن لا تقع الفائتة في وقت تغير الشمس لان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما علمت من عبارة قاضيخان التي ذكرناها والحاصل ان ما ذكره المؤلف ههنا غير محرر وان تبعه من بعده عليه حتى العلائي شارح التنوير ولم أر من نبه على ما قلته فاغتنم هذا التحرير والحمد لله رب العالمين

(قوله والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلا) رد لما في الكشف وقوله وان كان مقلدا الخ رد لما ذكره الشارحون (قوله فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه) قال في النهر فيه نظر اذ كون هذا الظن لا عبرة به لمخالفته لرأى امامه في حيز المنع وكيف يكون مخالفا له وقد اعتبره وحينئذ فافتاء الحنفي باعادة المغرب غير صحيح اه وحاصله ان ماذكروه من صحة المغرب حين ظنه عدم وجوب الترتيب هو مذهب امامه لانه قد اعتبر ظنه وحكم بصحة صلاته فالافتاء بعدمها مخالف له فلا يكون صحيحا هذا معنى كلام النهر وبه سقط قول الشيخ اسمعيل بعد نقله كلام النهر فيه كلام اذ الفرض كونه مقلدا وعمله برأيه خروج عما هو بصدده من التقليد فلا يعتبر على ان قوله وكيف يكون الخ لا يظهر له معنى صحيح فليتأمل اه اذ قد علمت ان عمله قد صادف رأى امامه وكيف يصح الافتاء باعادة المغرب وقد نصوا على عدمها وليس ماذكره الشراح من الفرعين تفريعا برأيهم اذ المسئلة مذكورة في غير ما كتاب كشرح الجامع الصغير لقاضيخان وغيره وذكر في الذخيرة انها مروية عن محمد رواها عنه ابن سماعة في نوادره وعزاها في التاتارخانية الى الاصل وقال في أثنائها فان أعاد الظهر ٩٠ وحدها ثم صلى المغرب وهو يظن ان العصر له جائز قال يجزئه المغرب و يعيد العصر فقط ولو كان عنده ان العصر لا يجزئه لا يجوز له المغرب نص عليه ابن سماعة عن محمد اه وظاهر كلام المؤلف الطعن في ذلك حيث لم يجعله مصورا بصورة مع انه منقول في المذهب كما علمت وقد تابع المؤلف الشرنبلالي في امداد الفتاح لكنه قال فتعين حمل المسئلة على عامي ليس له مذهب ولم يستفت أحدا فصلاته صحيحة لمصادفتها مجتهدا فيه فلا يتعرض له من علم حاله من غير استفتائه اه وهو بعيد اذ لا فرق حينئذ بين المسئلتين فيقتضي أن لا تفسد العصر في المسئلة الاولى أيضا لمصادفته فصلا مجتهدا فيه لان الشافعي وقد لا يقول بوجوبه أيضا في هذه الصورة فتعين حمل المسئلة على مقلد لابي حنيفة جهل هذا الحكم ثم استفتى حنفيا فانه لا يأمره باعادة المغرب اعتبارا لظنه قال في العناية الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه وقع معتبرا وان كان خطأ والترتيب لا يوجبه الشافعي رحمه الله فكان ظنه موافقا لرأيه وصار كما اذا عفا أحد من له القصاص وظن صاحبه ان عفو صاحبه غير مؤثر في حقه فقتل ذلك القاتل لا يقتص منه ومعلوم ان هذا قتل بغير حق لكن لما كان متأولا ومجتهدا في ذلك صار ذلك الظن مانعا وجوب القصاص كذا في المبسوط اه لكن قوله الظن متى لاقى فصلا مجتهدا فيه الخ يتوقف على ما حققه في فتح القدير ليناسب ما نحن فيه وهو ان مجرد كون المحل مجتهدا فيه لا يستلزم اعتبار الظن المخطئ فيه من الجاهل بل ان كان المجتهد فيه ابتداء لا يعتبر الظن وان كان مما ينبني على المجتهد و يستتبعه اعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد العصر هو المجتهد فيه ابتداء وفساد المغرب بسبب ذلك فاعتبر اه وفيه تصريح بان محل اعتبار هذا الظن وعدمه في الجاهل لا العالم بوجوب الترتيب كما يأتي عن القدوري الكبير وأما ما سيأتي أيضا من انه لم يفرق في الاصل بين العالم والجاهل وقال في البناية انه ظاهر الرواية فقد قال في النهر انه مشكل

ضعيفا كعدم الترتيب لا يستتبع وفرعوا على ذلك فرعين أحدهما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها وجب عليه اعادة العصر لان فساد الظهر قوي لعدم الطهارة فأوجب فساد العصر وان ظن عدم وجوب الترتيب ثانيهما لو صلى هذه الظهر بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها فالمغرب صحيحة اذا ظن عدم وجوب الترتيب لان فساد العصر ضعيف لقول بعض الائمة بعدمه فلا يستتبع فساد المغرب وذكر الامام الاسبيجابي له أصلا فقال اذا صلى وهو ذاكر للفائتة وهو يرى انه يجزئه فانه ينظر ان كانت الفائتة وجب اعادتها بالاجماع أعاد التي صلى وهو ذاكرلها وان كان عليه الاعادة عندنا وفي قول بعض العلماء ليس عليه وهو يرى ان ذلك يجزئه فلا اعادة عليه وذكر الفرعين المذكورين وعلل في شرح المجمع للمصنف للفرع الثاني بان المانع من الجواز كون الفائتة متروكة بيقين فلم يتناولها النص المقتضي لمراعاة الترتيب لاختصاصه بالمتروك بيقين والحق ان المجتهد لا كلام فيه أصلا وان ظنه معتبر مطلقا سواء كانت تلك الفائتة وجب اعادتها بالاجماع أولا اذ لا يلزمه اجتهاد أبي حنيفة ولا غيره وان كان مقلدا وان كان مقلدا لابي حنيفة فلا عبرة برأيه المخالف لمذهب امامه فيلزمه اعادة المغرب أيضا وان كان مقلدا للشافعي فلا يلزمه اعادة العصر أيضا وان كان عاميا ليس له مذهب معين فمذهبه فتوى مفتيه كما صرحوا به فان أفتاه حنفي أعاد العصر والمغرب وان أفتاه شافعي فلا يعيدهما ولا عبرة برأيه وان لم يستفت أحدا وصادف الصحة على مذهب مجتهد أجزأه ولا اعادة عليه ويدل عليه ما ذكره في الخلاصة معزيا الى الفتاوى الصغرى رجل يرى التيمم الى الرسغ والوتر ركعة ثم رأى التيمم الى المرفق والوتر ثلاثا لا يعيد ما صلى وان فعل عن جهل من غير أن يسأل أحدا ثم سأل فامر بالثلاث يعيد ما صلى شفعوي المذهب اذا صار حنفيا

وقد فاتته صلوات في وقت كان شفعويا ثم أراد ان يقضيها في الوقت الذي صار حنفيا يقضي على مذهب أبي حنيفة اه وفي المجتبى من جهل فرضية الترتيب لا يجب عليه كالناسي وهو قول جماعة من أئمة بلخ وفي القدوري الكبير ترك الظهر وصلى العصر ذاكرا حتى فسد ثم قضى الظهر وصلى المغرب قبل اعادة العصر صح مغربه ولو علم ان عليه اعادة العصر لم تجز مغربه ولم يفصل في الاصل بين ما اذا كان عالما أو جاهلا قال رحمه الله وهذا معنى قولهم الفاسد لا يوجب الترتيب هذا ما ظهر للعبد الضعيف هذا وقد ذكر في المحيط معزيا الى النوادر لو صلى الظهر على ظن انه متوضئ ثم توضأ وصلى العصر ثم تبين يعيد الظهر خاصة لانه بمنزلة الناسي في حق الظهر فلم يلزمه مراعاة الترتيب اه وليس بمخالف لما قدمناه عنهم لان فيما قدمناه كان وقت العصر ذاكرا انه صلى الظهر بغير طهارة وفي مسئلة النوادر التذكر حصل بعد أداء العصر (قوله وصيرورتها ستا) أي ويسقط الترتيب بصيرورة الفوائت ست صلوات لدخولها في حد الكثرة المفضية للحرج لو قلنا بوجوبه والكثرة بالدخول في حد التكرار وهو ان تكون الفوائت ستا وهو الصحيح وبه اندفع ما روي عن محمد ان المعتبر دخول السادسة واندفع ما في السراج الوهاج وغاية البيان وكثير ان المعتبر دخول وقت السابعة لتصير الفوائت ستا اذ لا يتوقف صيرورتها ستا على دخول السابعة كما لو ترك صلاة يوم كامل وفجر اليوم الثاني فان الفوائت صارت ستة بطلوع الشمس في اليوم الثاني ولم يدخل وقت السابعة وقد يقال لما كان فائدة السقوط صحة الوقتية وهي لا تكون الا بدخول وقت السابعة اعتبر وقت السابعة وجوابه ان فائدة السقوط لم تنحصر فيما ذكر لانه بدخول وقت السابعة لا يجب عليه الترتيب فيما بين الفوائت أيضا كما سيأتي وعبارة المصنف أولى من عبارة الهداية والقدوري حيث قالا الا ان تزيد الفوائت على ست صلوات استثناء من قوله ونهايته في القضاء لما يلزم من ظاهرها من كون الفوائت سبعا على ما في فتح القدير أو تسعا على ما في النهاية وان أجاب عنه في غاية البيان بان المراد بالفوائت الاوقات مجازا للاشتباه مع ما قدمناه من عدم اشتراط دخول وقت السابعة وصرح في المحيط بان ظاهر الرواية ان الترتيب يسقط بصيرورة الفوائت ستا موافقا لما في المختصر وصححه في الكافي وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي من ان المعتبر في سقوط الترتيب ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة أوقات وان أدى ما بعدها في أوقاتها ولهذا ذكر في الفتاوى الظهيرية لو تذكر فائتة بعد شهر لا تجوز الوقتية مع تذكر الفائتة الا اذا كانت

(قوله وفي المجتبى من جهل) نقله قاضيخان في شرحه عن الحسن بن زياد وقال وكثير من المشايخ أخذوا بقوله ومثله في التاتارخانية (قوله دخول السادسة) أي دخول وقت السادسة كما في الهداية (قوله وقد يقال) أي فيما لو أراد أن يصلي الظهر من اليوم الثاني في هذه الصورة يصح أداؤها لسقوط الترتيب بصيرورة الفوائت ستا (قوله من كون الفوائت سبعا) أي بتقديم السين وهو ظاهر وقوله أو تسعا أي بتقديم التاء المثناة على السين ووجهه انه ذكر الفوائت بلفظ الجمع والزائد غير المزيد عليه والمزيد عليه ست والفوائت الزائدة ثلاثة لانها أدنى مراتب الجمع فيصير المجموع تسعة وفيه انه لا يفهم من قولك هذه الدراهم تزيد على مائة الا أن عددها يزيد على مائة درهم والمراد هنا كذلك (قوله وان أجاب عنه في غاية البيان الخ) قال بعد تقريره وحاصله الا أن تزيد بفوت ست صلوات بدخول وقت السابعة فيسقط الترتيب وهذا ما عندي من البيان اه ورده في العناية بان الزيادة لا بد وان تكون من جنس المزيد عليه ثم قال والحق أن يقدر مضافان وتقديره الا أن تزيد

وصيرورتها ستا

أوقات الفوائت على أوقات ست صلوات بحسب دخول الاوقات دون خروجها ورده في السعدية بان الزائد على أوقات ست صلوات ليس وقت الفائتة بل على العكس حيث زاد على أوقات الفوائت الستة وقت صلاة أخرى واختار في الجواب ان الكلام على القلب أي الا أن تزيد الصلوات المفروضة على ست فوائت قال وهذا معنى صحيح لا غبار عليه والقلب فن معتبر من البلاغة سيما عند صاحب المفتاح اه لكن فيه ان اعتبار محاورات البلاغة في أداء الاحكام الشرعية غير ظاهر لاسيما فيما يؤدي الى اشتباه الحكم كما هنا وثم تأويلات أخر (قوله للاشتباه) تعليل للاولوية وقوله مع ما قدمناه وجه آخر للاولوية أيضا (قوله وبه اندفع ما صححه الشارح الزيلعي) وعبارته ثم المعتبر فيه ان تبلغ الاوقات المتخللة منذ فاتته ستة وان أدى ما بعدها في أوقاتها فعلى هذا يعتبر أن تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا ترك ثلاث صلوات مثلا الخ (قوله ولهذا ذكر الخ) أي للاندفاع لكن مع قطع النظر عن قوله وقال الصدر الشهيد الخ

الفوائت ستا وقال الصدر الشهيد حسام الدين في واقعاته انه يجوز اه وفي التجنيس ان الجواز مختار الطحاوي والفقيه أبي الليث وبه نأخذ لان المتخالل بينهما أكثر من ست صلوات اه وفي الولوالجية وهو المختار عند المشايخ وهو موافق لتصحيح الشارح وحاصله انهم اختلفوا هل المعتبر صيرورة الفوائت ستا في نفسها ولو كانت متفرقة أو كون الاوقات المتخللة ستا وثمرته تظهر فيما ذكرنا من الفروع والظاهر اعتماد ما وافق المتون من اعتبار صيرورة الفوائت ستا حقيقة وما ذكره الشارح الزيلعي ثمرة للخلاف المذكور من انه لو ترك ثلاث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم ولا يدري أيتها أولى فعلى اعتبار الاوقات سقط الترتيب لان المتخلل بين الفوائت كثيرة فيصلي ثلاثا فقط وعلى اعتبار الفوائت في نفسها لا يسقط فيصلي سبع صلوات والاول أصح اه فغير صحيح لوجهين الاول انه لا يتصور على قول أبي حنيفة كون المتخللات ست فوائت لان مذهبه ان الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال خمس وقتيات وان لم يعد شيأ منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة كما سيأتي فقوله وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة غير متصور على قوله فلا يبنى عليه شئ الثاني ان اختلاف المشايخ في لزوم السبع أو الثلاث ليس مبنيا على ما ذكر وانما هو مبني على ان العبرة في سقوط الترتيب لتحقق فوت الست حقيقة أو معنى فمن أوجب السبع نظر الى الاول لانه لم يفته الا ثلاث فلم يسقط الترتيب فيعيد ما صلى أولا ومن اقتصر على الثلاث نظر الى الثاني لان بايجاب السبع بايجاب الترتيب تصير الفوائت كسبع معنى فاذا كان الترتيب يسقط بست فأولى ان يسقط بسبع والحاصل انا وقلنا بوجوب الترتيب للزمه قضاء سبع وهي كسبع فوائت فلذا أسقطنا الترتيب وقول من أسقطه أوجه لان المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست وهو الدخول في حد الكثرة المقتضية للحرج موجود في ايجاب سبع بعينه واقتصر عليه في التجنيس من غير حكاية خلاف ثم ذكر بعده الخلاف وقال ان السقوط هو مختارنا وغيره لا يعتمد عليه وذكر الولوالجي ان من أوجب الترتيب فيه لا اعتماد عليه لانه قد زاد على يوم وليلة فلا يبقى الترتيب واجبا اه وصححه في الحقائق معللا بان اعادة ثلاث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم اما ايجاب سبع صلوات في وقت واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية اه يعني انه مظنة تفويت الوقتية والحاصل انه لا يلزمه الا قضاء ما تركه من غير اعادة شئ على المذهب الصحيح اذا كانت الفوائت ثلاثا أو أكثر فيلزمه قضاء ثلاث في الفرع المذكور ولو ترك مع ذلك عشاء من يوم آخر لزمه أربع ولو ترك صبحا آخر لزمه خمس ولا يعيد شيأ مما صلاه وعلى القول الضعيف في المسئلة الاولى يصلي سبعا لانه اما أن يصلي ظهرا بين عصرين أو عصرا بين ظهرين لاحتمال أن يكون ما صلاه أولا هو الآخر فيعيده ثم يصلي المغرب ثم يعيد ما صلاه أولا لاحتمال كون المغرب أولا وفي المسئلة الثانية يقضي خمس عشرة صلاة السبعة الاولى كما ذكرنا ثم يصلي بعدها العشاء ثم يعيد السبعة الاولى لاحتمال أن تكون العشاء هي الاولى وفي المسئلة الثالثة يقضي احدى وثلاثين صلاة الخمسة عشر الاولى ثم يصلي الفجر ثم يعيد الخمسة عشر لاحتمال أن يكون الفجر هي الاولى وانما قيدنا بكون الفائت ثلاثة فأكثر لانه لو فاتته صلاتان الظهر من يوم والعصر من يوم ولا يدري الاول فعند أبي حنيفة يلزمه قضاء ثلاث صلوات وهو اما ظهر بين عصرين أو عصر بين ظهرين لان المتروك أولا ان كان هو المؤدى أولا فالاخير نفل والا فالاول

وقالا

(قوله وهو موافق الخ) أي ماذكره الصدر الشهيد ومافي التجنيس والولوالجية موافق لتصحيح الشارح

(قوله سقط الترتيب) قال في الفتح يعني بين المتروكات اه وظاهره انه لا يسقط بين المتروكات والوقتية على كل من الاعتبارين كما يفيده أيضا ماسيذكره المؤلف عن الحقائق

(قوله غير متصور على قوله) لانه مع دخول وقت السادسة تثبت الصحة فلا تتحقق وانما سوى المتروكة اذذاك والمسقط هو ست فوائت لا مجرد أوقات لا فوائت فيها كذا في فتح القدير وتمام الكلام فيه وقد يجاب بانها فائتة حكما ولذا لو ترك صلاة وصلى بعدها خمسا ذاكرا لها سقط عنه الترتيب مع ان الفائت حقيقة واحدة تأمل

(قوله فالحاصل) أي حاصل ماذكره في توجيه قول من اقتصر على الثلاث

(قوله في المسئلة الاولى) أي مسئلة مالو كانت الفوائت ثلاثا ظهر من يوم وعصر من يوم ومغرب من يوم ولا يدري ترتيبها ولم يقع تحريه على شئ

(قوله لانه اما أن يصلي الخ) تعليل لقوله يصلي سبعا وقوله

وقالا لا يلزمه الا صلاتان الحاقاله بالناسي فيسقط الترتيب وأبو حنيفة ألحقه بناسي التعيين وهو من فاته صلاة لم يدر ماهي ولم يقع تحريه على شئ يعيد صلاة يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه يصرح بايجاب الترتيب في القضاء عنده فيجب الطريق التي يعينها الا كما قيل انه مستحب عندهم فلا خلاف بينهم وفي فتاوى قاضيخان ان الفتوى على قولهما كانه تخفيفا على الناس لكسلهم والا فدليله مالا يترجح على دليله وقد ذكر في آخر الحاوي القدسي انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباه فالاصح ان الاعتبار لقوة الدليل والحاصل ان الاصح المفتى به انه لا يلزمه القضاء الا بقدر ما ترك سواء كان المتروك صلاتين أو أكثر وقد أفاد كلام المصنف ان الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب فيما بين الفوائت نفسها كما سقط بينها وبين الوقتية وقد صرح به في الهداية وجزم به في المحيط وعلله في غاية البيان بان الكثرة اذا كانت مسقطة للترتيب في غيرها كانت مسقطة له في نفسها بالطريق الاولى لان العلة اذا كان لها أثر في غير محلها فلان يكون لها أثر في محلها أولى اه ونص الزاهدي على انه الاصح وبهذا اندفع ما في الظهيرية والخانية من ان الفوائت لو كثرت وأراد ان يقضيها فانه يراعي الترتيب في القضاء وتفسيره لذلك انه اذا قضى فائتة ثم فائتة فان كان بين الاولى والثانية فوائت ست يجوز له قضاء الثانية وان كانت أقل من ست لا يجوز قضاء الثانية ما لم يقض ما قبلها وقيل في الفوائت اذا كثرت سقط الترتيب حتى لو قضى ثلاثين فجرا ثم قضى ثلاثين ظهرا ثم قضى ثلاثين عصرا جاز اه وأفاد كلامه أيضا انه لا فرق بين الفوائت القديمة والحديثة حتى لو ترك صلاة شهر فسقا ثم أقبل على الصلاة ثم ترك فائتة حادثة فان الوقتية جائزة مع تذكر الفائتة الحادثة لانضمامها الى الفوائت القديمة وهي كثيرة فلم يجب الترتيب ولان بالحديثة ازدادت الكثرة فيتأكد السقوط ولانه لو اشتغل بهذه الفائتة لكان ترجيحا بلا مرجح ولو اشتغل بالكل تفوت الوقتية فتعين ما ذكرنا وقال بعضهم ان المسقط الفوائت الحديثة وأما القديمة فلا تسقط ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوات فلا تجوز الوقتية مع تذكرها وصححه في معراج الدراية معزيا الى المحيط للصدر الشهيد وفي التجنيس وعليه الفتوى وذكر في المجتبى ان الاول أصح وفي الكافي والمعراج وعليه الفتوى فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت والعمل بما وافق اطلاق المتون أولى خصوصا ان على القول الثاني يؤدي الى التهاون لا الى زجره عنه فان من اعتاد تفويت الصلوات لو أفتي بعدم الجواز يفوت أخرى ثم وثم حتى تبلغ الحديثة حد الكثرة كما في الكافي (قوله ولم يعد بعودها الى القلة) أي لم يعد وجوب الترتيب بعود الفوائت الى القلة بسبب القضاء بعد سقوطه بكثرتها كما اذا ترك رجل صلاة شهر مثلا ثم قضاها الا صلاة ثم صلى الوقتية ذاكرا لها فانها صحيحة لان الساقط قد تلاشى فلا يحتمل العود كالماء القليل اذا تنجس فدخل عليه الماء الجاري حتى كثر وسال ثم عاد الى القلة لا يعود نجسا واختاره الامام السرخسي والامام البزدوي حيث قالا ومتى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وصححه أيضا في الكافي والمحيط وفي معراج الدراية وغيره وعليه الفتوى وقيل يعود الترتيب وليس هو من قبيل عود الساقط بل من قبيل زوال المانع كحق الحضانة اذا ثبت للام ثم تزوجت ثم ارتفعت الزوجية فانه يعود لها واختاره في الهداية وقال انه الاظهر مستدلا بما روى عن محمد فيمن ترك صلاة يوم وليلة وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة فالفوائت جائزة على كل حال والوقتيات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت في حد القلة

وان

لاحتمال تعليل للتعليل وحاصله انه في هذه الصورة يصلي الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم العصر ثم الظهر لما ذكره من التعليل الثاني (قوله مستدلا بما روى عن محمد الخ) وجه الاستدلال انه اذا اقدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات فسقط الترتيب ولم يعد بعودها الى القلة

فعلى تقدير أن لا يعود كان ينبغي انه اذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو أخرها وان وقعت بعد عدة لا توجب سقوط الترتيب أعني خمسا أو أربعا لسقوط الترتيب قبل أن تصير الى الخمس كذا في الفتح

(قوله لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها) محمول على ما اذا كان جاهلا أما لو اعتقد وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه أن يقال اذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وانه معتبر في صحة العشاء اذا أخرها لمصادفته محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخيرها بل يجب أن يصح وان قدمها لان الفرض انه جاهل وجوب الترتيب بينها و بين الفائتة التي عليه والجواب يعلم من جوابهم لطالب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر ذاكرا لها الى آخر ما مر من المسئلة وجوابها وكذا ما نحن فيه وانه اذا أخر العشاء نفسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهو نظير العصر في المسئلة المذكورة واذا قدمها نفسادها حينئذ

لوجود الفائتة بيقين وهي آخر المتروكات كذا حققه في فتح القدير (قوله ولم يخرج هنا) أي وحينئذ فاذا اقضى فائتة قبل خروج الوقت بقيت الفوائت أربعا وصارت خمسا بخروج الوقت فكان العود من الخمس الى الاربع ومن الاربع الى الخمس فلم تتحقق الكثرة (قوله وما أجيب به في المعراج) أي عن الرد على صاحب الهداية المذكور في الكافي والتبيين (قوله المسئلة) أي التي استدل بها في الهداية (قوله رد بقوله في الكتاب الخ) أقول قد ذكر في المعراج هذا الرد بصورة سؤال ثم أجاب عنه وعبارته فان قيل قال في الكتاب صلى مع كل وقتية فائتة ومع للقران قلنا ان القران غير مراد اجماعا فان الصلاتين لا تؤديان معا فيكون المراد ان كل فائتة تقضى مع ما يجانسها من الوقتية من غير اشتراط البيان في وقت واحد اه قال في النهر فذكره السؤال بدون الجواب مما لا ينبغي وقال ان هذا الجواب أي المذكور في المعراج أحسن الاجوبة اه لكن استشكله شيخنا بما مر عن الشيخ قاسم من أصل محمد فان مقتضاه انه اذا لم يؤد الفائتة في وقت السادسة يتقرر سقوط الترتيب فيلزم صحة الوقتية تأمل (قوله وذكر في فتح القدير) أي جوابا عما ذكره سابقا من الرد على الهداية تبعا للكافي والتبيين (قوله فكيف بالاستشهاد) أي ان ما ذكره صاحب الهداية عن محمد استشهاد على مدعاه لا استدلال وابطاله لا يستلزم بطلان المستشهد عليه بالاولى (قوله وليس هو من قبيل زوال المانع الخ) سبقه الى هذا العلامة قاسم في فتاواه

وان أخرها فكذلك الا العشاء الاخيرة لانه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها اه ورده في الكافي والتبيين بانه لا دلالة فيه لان الترتيب لو سقط لجازت الوقتية التي بدأ بها ولان الترتيب انما يسقط بخروج وقت السادسة ولم يخرج هنا ولا يمكن حمله على ما روي عن محمد ان الترتيب يسقط بدخول وقت السادسة لان حكمه بفساد الوقتية التي بدأ بها يمنع من ذلك اذ لو كان مراده على تلك الرواية لما فسدت التي بدأ بها أول مرة لسقوط الترتيب عنده وذكره في فتح القدير وارتضاه ورده الشيخ قاسم في حاشيته على الزيلعي بانه مبني على ما روي عن محمد فقد نص جماعة من محققي المشايخ على أن من أصل محمد انه اذا دخل وقت السادسة سقط الترتيب الا ان سقوطه يتقرر بخروج وقت السادسة فاذا أدى وقتية توقف جوازها على قضاء الفائتة وعدمه واذا قضى دخلت الفوائت في حد القلة فبطلت الوقتية لانها أديت عند ذكر الفائتة ولذا صرح في رواية ابن سماعة عن محمد في تعليل ذلك بقوله لانه كلما قضى فائتة عادت الفوائت أربعا وفسدت الوقتية الا العشاء فانه صلاها وعنده ان جميع ما عليه قد قضاه فاشبه الناسي اه وما أجيب به في المعراج من ان المسئلة مفروضة فيمن مد الوقتية التي شرع فيها الى آخر الوقت ثم قضى الفائتة بعد خروج الوقت ولا بد ان يكون الشروع في سعة الوقت اذ لو كان عند الضيق لكانت الوقتية صحيحة رد بقوله في الكتاب صلى مع كل فائتة وقتية ومع للقران وذكر في فتح القدير ولا يخفى ان ابطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان ان يكون ذلك نصا عن محمد في المسئلة فلكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته وذلك ان سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية الى الحرج أو انها مظنة تفويت الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل كحق الحضانة اه وفيه نظر لانا قد نقلنا عن الامامين السرخسي والبزدوي كما في غاية البيان انه متى سقط الترتيب لم يعد في أصح الروايتين وفي المحيط لم يعد في أصح الروايات فكيف يقال انه غير منصوص عليه من المتقدمين وهو أصح الروايات عن المتقدمين اذ الروايات انما هي منسوبة الى المجتهد لا الى المشايخ وليس هو من قبيل زوال المانع في التحقيق لان المقتضي للترتيب مع كثرة الفوائت ليس بموجود أصلا ولذا اتفقت كلمتهم متونا وشروحا على ان الترتيب يسقط بثلاثة أشياء فصرح الكل بالسقوط والساقط لا يعود اتفاقا بخلاف حق الحضانة فان المقتضي لها موجود مع التزوج لانه القرابة المحرمية مع صغر الولد وقد منع التزوج من عمل المقتضي فاذا زال التزوج زال المانع فعمل المقتضي عمله والفارق بين البابين وجود المقتضي وعدمه ولذا كان الاصح في مسئلة المني

اذا

اذا فركه من الثوب ثم أصابه ماء واخواتها عدم عود النجاسة كما ذكرنا ولو قال المصنف ولم يعد بزوالها ليكون الضمير راجعا الى الثلاثة أعنى ضيق الوقت والنسيان وصيرورتها ستا لكان أولى لان الحكم كذلك فيها قال فى المجتبى ولو سقط الترتيب لضيق الوقت ثم خرج الوقت لا يعود على الاصح حتى لو خرج فى خلال الوقتية لا تفسد على الاصح وهو مؤد على الاصح لا قاض واقتداء المسافر بعد غروب الشمس فى العصر بمقيم شرع فيه فى الوقت لا يصح وكذا لو سقط مع النسيان ثم تذكر لا يعود ولو نسى الظهر وافتتح العصر ثم ذكره عند احمرار الشمس يمضى لضيق الوقت وكذا لو غربت وكذا لو افتتحها عند الاصفرار ذاكرا ثم غربت اه وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا كما لا يخفى والذى ظهر للعبد الضعيف ان ما ذكره فى المجتبى من عدم عوده بالتذكر خطأ لان كلمتهم اتفقت عند ذكر المسائل الاثنى عشرية السابقة انه لو تذكر فائتة وهو يصلى فان كان قبل القعود قدر التشهد بطلت صلاته اتفاقا وان كان بعد القعود بطلت عنده وعندهما لا تبطل فقد حكموا بعوده بالتذكر ولهذا قال فى معراج الدراية والنهاية انه لو سقط بالنسيان وضيق الوقت فانه يعود بالتذكر وسعة الوقت بالاتفاق اه ولذا والله أعلم اقتصر فى المختصر على عدم العود بقلة الفوائت وان حمل ما فى المجتبى على تذكره بعد الفراغ من الصلاة فيكون محل الخلاف الترتيب بين الفائتة والوقتية فى المستقبل لا فيما صلاه حالة النسيان وتذكر قبل الفراغ فبعيد مخالف لسياق كلامه فى ضيق الوقت لتصريحه فيه بعدم العود ولو خرج فى خلاله بقى ههنا كلام وهو انه بعد ان حكم باستحقاق الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت حكم بسقوطه بثلاثة أشياء فشمل النوعين وقد قدمنا ان سقوطه بكثرة الفوائت يشمل النوعين واما بالنسيان فالظاهر شموله لهما واما بضيق الوقت فهو خاص بالترتيب بين الفائتة والوقتية وأما الترتيب فيما بين الفوائت فلا يسقط به حتى لو قدم المتأخر من الفوائت عند ضيق الوقت لا يجوز لانه ليس بمسقط حقيقة وانما قدمت الوقتية عند العجز عن الجمع بينهما لقوتها مع بقاء الترتيب كما ذكره الشارح (قوله فلو صلى فرضا ذاكرا فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا) أى فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل أن تصير الفوائت كثيرة مع الفائتة فان قضاها قبله فسد هذا الفرض وما صلاه بعده متذكرا وان لم يقضها حتى صارت الفوائت مع الفائتة ست صلوات فما صلاه متذكرا لها صحيح قال فى المبسوط هذه المسئلة هى التى يقال واحدة تصحح خمسا وواحدة تفسد خمسا فالواحدة المصححة للخمس هى السادسة قبل قضاء المتروكة والواحدة المفسدة للخمس هى المتروكة تقضى قبل السادسة اه وهذا عند أبى حنيفة وعندهما الفساد متحتم لا يزول وهو القياس لان سقوط الترتيب

(قوله ولو قال المصنف ولم يعد الخ) لا يخفى انه لا أولوية فى ذلك بل لو قال ذلك موافقا للمجتبى لم يصح لما استعلمه من جعله ما فى المجتبى خطأ (قوله يمضى لضيق الوقت) فى هذا التعليل نظر بل الظاهر ان يقال لانه لا يصح قضاء الظهر فى وقت الاحمرار وان ذلك الوقت لا يصح فيه الا عصر يومه كما قدمناه عن شرح قاضيخان (قوله وقوله واقتداء المسافر نتيجة كونه مؤديا) أقول وهو نتيجة كونه قاضيا أيضا لان اقتداء المسافر بعد الوقت بالمقيم غير صحيح سواء كان المقيم مؤديا أم قاضيا على انه لا مدخل للنتيجة ولا للمنتج فى هذا المحل ولا مساس له بالمقام أصلا فتأمل (قوله فيكون محل الخلاف الخ) قال بعض الفضلاء فيه ان بعد الحمل انتفى الخلاف اه وفيه نظر لانه على هذا الحمل يكون معنى ما فى المجتبى انه لو تذكر بعد الفراغ لا يعود الترتيب فى المستقبل فيخالف حكاية الاتفاق على عوده (قوله وتذكر قبل الفراغ فبعيد)

فلو صلى فرضا ذاكرا فائتة ولو وترا فسد فرضه موقوفا

قال الرملى نقلا عن خط شيخ شيخه العلامة المقدسى قوله بعيد هو البعيد لان صاحب المجتبى أعلى مقاما من ان تخفى عليه مسئلة مشهورة فى المتون حتى يجبى بما يخطئه فيها فيحمل كلامه فى كل مقام على ما يليق به فاما ضيق الوقت فاذا خرج الوقت وهو فى أثناء الصلاة زال ضيق الوقت بخروجه ولا يعود الترتيب وأما التذكر فى أثناء الصلاة فلا يمكن القول به لما اشتهر بين الصغار فى الاثنى عشرية فيحمل على ما يمكن وهو لو كان عليه ظهر وعصر مثلا فصلى المغرب ناسيا لهما ثم تذكرهما بعد المغرب فلا يعيدها وان كان مقتضى الشرطية ذلك فبعد دخول وقت العشاء ليس له ان يتم العشاء فحمل كلام المجتبى على ما يوجب الخطأ هو الخطأ اه قلت ولا يخفى عليك ان هذا الجواب وان كان صحيحا فى نفسه لكنه بعيد من الافهام وكثرة التعسف لا تروج عند من له أدنى المام وقد سلم فى النهر ما فهمه المؤلف المحقق لكنه قال الاولى الحكم بضعفه وان من حكى الاتفاق لم يلتفت اليه لشذوذه (قوله فشمل النوعين) أى نوعى الترتيب وهما بين الفائتة والوقتية وبين الفوائت نفسها

(قوله وقد ذكره في فتح القدير بحثا) وعبارته فان قلت انما ذكر من رأيت انه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سابعة المتروكة صارت الخمس صحيحة ولم يحكموا بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها والجواب انه يجب كون هذا منهم اتفاقيا لان الظاهر انه يؤدي السادسة في وقتها الا بعد خروجه فأقيم أداؤها مقام دخول وقتها لما سنذكر اه وما سنذكره هو قوله بعد نحو ورقتين ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لان الكثرة ثبتت حينئذ وهي المسقطة من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في التصوير في سائر الكتب اه قال في النهر وأنت خبير بان الاولى أن يقال بخروج وقت خامستها التي هي سادسة المتروكة لان دخول وقت السادسة غير شرط الاترى انه لو ترك فجر يوم وأدى باقي صلاته انقلبت صحيحة بعد طلوع الشمس (قوله منقولا في المجتبى) نقله في النهر عن معراج الدراية أيضا حيث قال اعلم ان الشرط لتصحيح الخمس صيرورة الفوائت ستا بخروج وقت الخامسة التي هي سادسة الفوائت لا أداء السادسة لا محالة الا انهم ذكروا أداء السادسة التي هي سابعة الفوائت لتصير الفوائت ستا بيقين لانه شرط ألبتة ثم قال كان ينبغي أنه لو أدى الخامسة ثم قضى المتروكة قبل خروج وقتها ان لا تفسد المؤداة بل تصح لوقوعها غير جائزة وبها تصير الفوائت ستا وأجاب بمنع كونها فائتة ما بقي الوقت اذ احتمال الاداء على وجه الصحة قائم اه وفي امداد الفتاح ما ذكر في عامة الكتب ليس المراد منه الا تأكيد خروج وقت الخامسة من المؤديات لا اشتراط أداء السادسة السادسة بل ولا دخول وقتها لانه لا يلزم من خروج الوقت دخول غيره ثم قال ثم أطلعني الله بمعراج الدراية على موافقته وذكر عبارته ثم نقل بعده مثله عن مجمع الروايات والتتارخانية والسغناقي وقاضيخان ثم قال فهذه نصوص تطابق بحث المحقق الكمال بن الهمام وهذا الذي قلناه أولى من قول صاحب البحر رحمه الله تعالى الصواب أن يقال الخ اذ ليس قولهم خطأ كما علمته وكذا حكمه على قول صاحب المبسوط ان المصححة للخمس هي السادسة بانه غير صحيح ليس كما ينبغي نعم لو قال هي مظهرة فلما كانت مظهرة للخمس أضيفت اليها لكان حسنا كما قد علمته ولله تعالى الحمد اه

حكم والكثرة علة له وانما يثبت الحكم اذا ثبتت العلة في حق ما بعدها فاما في حق نفسها فلا وهذا لان العلة ما تحل بالمحل فيتغير لحلوله المحل فلا يجوز أن يكون نفس العلة محلا للعلة للاستحالة ولابي حنيفة ان الحكم مع العلة يقترنان لما عرف في الاصول والكثرة صفة هذا المجموع وحكمها سقوط الترتيب واذا ثبتت صفة الكثرة بوجود الاخيرة استندت الصفة الى أولها بحكمها فيجوز الكل كمرض الموت لما ثبت له هذا الوصف استند اليه بحكمه ولهذا لو أعادها بلا ترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لان المانع من الجواز قلتها وقد زالت فيزول المنع وفي العناية لا يقال كل واحدة من آحادها جزؤها متقدمة عليها فكيف يكون معلولا لها لانها جزؤها من حيث الوجود ولا كلام فيه وانما الكلام من حيث الجواز وذلك متأخر لانه لم يكن ثابتا لكل واحدة منها قبل الكثرة ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر حتى يتبين حاله كتعجيل الزكاة الى الفقير يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب نام فان تم على نمائه كان فرضا والا نفلا وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم اعادتها قبل الفجر وان أعادها كانت نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فان شهدها كانت نفلا وصحة صلاة المعذور اذا انقطع العذر فيها على عوده في الوقت الثاني فان لم يعد فسدت والا صحت وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فان جاوزت فاستحاضة والا حيض وصحة الصلاة التي صلتها صاحبة العادة فيما اذا انقطع دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود وان عادت ففاسدة والا فصحيحة ثم اعلم ان المذكور في الهداية وشروحها كالنهاية والعناية وغاية البيان وكذا في الكافي والتبيين وأكثر الكتب ان انقلاب الكل جائزا موقوف على أداء ست صلوات وعبارة الهداية ثم العصر تفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات ولم يعد الظهر انقلب الكل جائزا والصواب أن يقال حتى لو صلى خمس صلوات وخرج وقت الخامسة من غير قضاء الفائتة انقلب الكل جائزا لان الكثرة المسقطة بصيرورة الفوائت ستا فاذا صلى خمسا وخرج وقت الخامسة صارت الصلوات ستا بالفائتة المتروكة أولا وعلى ما صوروه يقتضي أن تصير الصلوات سبعا وليس بصحيح وقد ذكره في فتح القدير بحثا ثم أطلعني الله عليه بفضله منقولا في المجتبى وعبارته ثم اعلم ان فساد الصلاة بترك الترتيب موقوف عند أبي حنيفة فان كثرت وصارت الفوائت مع الفائتة ستا ظهر صحتها والا فلا اه ولقد أحسن رحمه الله وأجاد هنا كما هو دأبه في التحقيق ونقل الغرائب وعلى هذا فقول صاحب المبسوط ان الواحدة المصححة للخمس هي

السادسة قبل قضاء المتروكة غير صحيح لان المصحح للخمس خروج وقت الخامسة كما علمت وأطلق المصنف التوقف فشمل ما اذا ظن وجوب الترتيب أو ظن عدمه وتعليلهم أيضا يرشد اليه فما في شرح المجمع للمصنف معزيا الى المحيط من ان عدم وجوب الاعادة عنده اذا لم يعلم من فاتته الصلاة وجوب الترتيب وفساد صلاته بدونه أما اذا علم فعليه اعادة الكل اتفاقا لان العبد مكلف بما عنده ضعيف وعلله في فتح القدير بان التعليل المذكور يقطع باطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أولا وقيد بفساد الفرضية لانه لا يبطل أصل الصلاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل لان التحريمة عقدت للفرض واذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة أصلا ولهما انها عقدت لاصل الصلاة بوصف الفرضية فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كذا في الهداية وفائدته تظهر في انتقاض الطهارة بالقهقهة كذا في العناية وأطلق في التذكر ولم يقيده بالعلم لما في الولوالجية رجل دخل في صلاة الظهر ثم شك في صلاة الفجر انه صلاها أم لا فلما فرغ من صلاته تيقن انه لم يصل الفجر يصلي الفجر ثم يعيد الظهر لانه لما تحقق ظنه صار كانه في الابتداء متيقن كالمسافر اذا تيمم وصلى ثم رأى في صلاته سرابا فمضى على صلاته ثم ظهر بعد فراغه من الصلاة انه كان ماء يتوضأ ويعيد الصلاة كذا ههنا اه وفي المحيط رجل لم يصل الفجر وصلى بعدها أربع صلوات من يوم شهر اقيل لا تجزئه الصلوات الاربعة في اليوم الاول وتجزئه في اليوم الثاني لسقوط الترتيب عنه لكثرة الفوائت ولا تجزئه في اليوم الثالث لكثرة الترتيب وهكذا يجري فمن كل عشرة صلوات ستة صلوات فاسدة وأربعة منها جائزة وكذا لو صلى الفجر شهرا ولم يصل سائر الصلوات تجزئه خمس عشرة صلاة من الفجر لا تجزئه غيرها وقيل انه تجزئه الصلوات الاربعة في كل يوم الا في اليوم الاول وتجزئه كل الفجر الا الفجر في اليوم الثاني لانه صلى الفجر الثاني وعليه أربع صلوات فلم تجزه لقلة الفوائت وبعد ذلك كثرت الفوائت فسقط الترتيب والترتيب متى سقط لا يعود اه واقتصر على القول الاول في التجنيس وقال انه يؤيد قول من لا يعتبر الفوائت القديمة في اسقاط الترتيب وقد أجاب الامام حسام الدين في نظيره في الفصل الذي قبله بخلاف هذا اه فالمفتى به هو القول الثاني كما لا يخفى وقوله ولو وترا بيان لقول أبي حنيفة لان عنده الوتر فرض عملي فوجب الترتيب بينه وبين الوقتية حتى لو صلى الفجر ذاكرا للوتر فسد فجره عنده موقوفا كما تقدم وعندهما لا يفسد لان الوتر سنة ولا ترتيب بين الفرائض والسنن حتى لو تذكر فائتة في تطوع لم يفسد تطوعه لانه عرف واجبا في الفرض بخلاف القياس فلا يلحق به غيره ﴿تتمة﴾ ترك الصلاة عمدا كسلا يضرب ويحبس حتى يصليها ولا يقتل واذا جحد واستخف وجوبها يقتل وفي الكافي ومن قضى الفوائت ينوي أول ظهر لله عليه أو آخر ظهر لله عليه احتياطا ولو لم ينو الاول والآخر وقال نويت الظهر الفائتة جاز وفي الخلاصة غلام احتلم بعدما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر ليس عليه قضاء العشاء والمختار ان عليه قضاء العشاء واذا استيقظ قبل الطلوع عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سألها أبا حنيفة فأجابه بما ذكرنا فاعاد العشاء اذا فاتت صلاة عن وقتها ينبغي ان يقضيها في ولا يقضيها في المسجد اذا مات الرجل وعليه صلوات فائتة وأوصى بان يعطى كفارة صلاته يعطى

(قوله وتعليلهم أيضا يرشد اليه) أي تعليلهم السابق لابي حنيفة رحمه الله يرشد الى ان فساد هذا الفرض موقوف على قضاء الفائتة قبل ان تصير الفوائت كثيرة وانه لا تتوقف الصحة اذا صارت كثيرة على ما اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنده (قوله وعلله في فتح القدير) أي علل الضعف لكن في الفتح لم يصرح بانه ضعيف بل يفهم منه ذلك فانه قال ولا يخفى على متأمل ان هذا التعليل المذكور يوجب انه لا تتوقف الصحة على ما اذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب عنده بخلاف ما اذا ظنه وانه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فان التعليل يقطع الخ (قوله لا تجزئه الصلوات الاربعة الخ) الظاهر ان القولين في هذه المسئلة والتي بعدها مبنيان على قول الصاحبين من أن الفساد محتم لا يزول بكثرة الفوائت (قوله اذا مات الرجل وعليه فوائت الخ) قال العارف في شرحه على هدية ابن العماد ورأيت بخط والدي رحمه الله تعالى معزيا الى أحكام الجنائز ما صورته ثم طريق اسقاط الصلاة الذي يفعله الائمة في زماننا هو ان السنة اما شمسية واما قمرية فالسنة الشمسية على ما ذكر في صدر الشريعة في باب العنين مدة وصول الشمس الى النقطة التي فارقتها في فلك البروج وذلك في ثلثمائة وخمس وستين يوما وربع يوم والسنة القمرية اثنا عشر شهرا قمريا ومدتها ثلثمائة وأربعة وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم فينبغي ان تحسب فدية الصلاة بالسنة الشمسية أخذا بالاحتياط من غير اعتبار ربع اليوم ومعلوم ان

لكل صلاة نصف صاع من بر وللوتر نصف صاع ولصوم يوم نصف صاع وانما يعطى من ثلث ماله وان لم يترك مالا تستقرض ورثته نصف صاع ويدفع الى المسكين ثم يتصدق المسكين على بعض ورثته ثم يتصدق ثم وثم حتى يتم لكل صلاة ماذكرنا ولو قضاها ورثته بامره لا يجوز وفى الحج يجوز اه وفى الظهيرية اتفق المشايخ على تنفيذ هذه الوصية من ثلث ماله واختلفوا هل يقوم الاطعام مقام الصلاة قال محمد بن مقاتل ومحمد بن سلمة يقوم وقال البلخى لا يقوم ولا رواية فى سجدة التلاوة انه يجب أولا ولو أعطى فقيرا واحدا جملة جاز بخلاف كفارة اليمين ولو أعطى عن خمس صلوات تسعة أمناء فقيرا ومنا فقيرا آخر قال أبو بكر الاسكاف يجوز ذلك كله وقال أبو القاسم وهو اختيار الفقيه أبى الليث يجوز عن أربع صلوات دون الخامسة لانه متفرق ولا يجوز ان يعطى كل مسكين أقل من نصف صاع فى كفارة اليمين فكذلك هذا والحاصل ان كفارة الصلاة تفارق كفارة اليمين فى حق أنه لا يشترط فيها العدد وتوافقها من حيث انه لو أدى أقل من نصف صاع الى فقير واحد لا يجوز اه والله أعلم

﴿باب سجود السهو﴾

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع فى بيان ما يكون جابرا النقصان يقع فيهما كذا فى العناية والاولى ان يقال لما فرغ من ذكر الصلاة نفلها وفرضها أداء وقضاء شرع فيما يكون جابرا لنقصان يقع فيها ان سجود السهو فى مطلق الصلاة ولا يختص بالفرائض وهذه الاضافة من باب اضافة الحكم الى السبب وهى الاصل فى الاضافات لان الاضافة للاختصاص وأقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وذكر فى التحرير أنه لا فرق فى اللغة بين النسيان والسهو وهو عدم الاستحضار فى وقت الحاجة وفرق بينهما فى السراج الوهاج بان النسيان عزوب الشئ عن النفس بعد حضوره والسهو قد يكون عما كان الانسان عالما به وعما لا يكون عالما به وظاهر كلام الجم الغفير انه لا يجب السجود فى العمد وانما تجب الاعادة اذا ترك واجبا عمدا جبرا لنقصانه وذكر الولوالجى فى فتاواه ان الواجب اذا تركه عمدا لا ينجبر بسجدتى السهو لانهما عرفتا جابرتين بالشرع والشرع ورد حالة السهو وجعلهما مثلا لهذا الفائت لا فوقه لان الشئ لا يجبر بما فوقه والنقصان المتمكن بترك الواجب عامدا فوق النقصان المتمكن بتركه ساهيا وهذا الجابر اذا كان مثلا للفائت سهوا كان أدون من الفائت عمدا والشئ لا يجبر بما هو دونه اه وحاصله ان الملاءمة بين السبب والمسبب شرط والعمد جناية محضة والسجدة عبادة فلا تصلح سببا لها وهذا

فدية كل فرض من الحنطة خمسمائة درهم وعشرون درهما وللوتر كذلك فتكون فدية صلاة كل يوم وليلة من الحنطة ثلاثة آلاف درهم ومائة وعشرين درهما وفدية كل سنة خمسة مائة واثنان وأربعون كيلا بكيل قسطنطينية وسبع أوقية فحينئذ يجمع الوارث عشرة رجال ليس فيهم غنى لقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولا عبد ولا صبى ولا مجنون لان هبتهم لا تصح ثم يحسب سن الميت فيطرح منه اثنا عشر سنة لمدة بلوغه ان كان الميت ذكرا وتسع سنين ان كانت أنثى لان أقل مدة بلوغ الرجل اثنا عشر سنة ومدة بلوغ المرأة تسع سنين ثم يأخذ الوارث من مال اليتيم وجوبا ان أوصى واستحبابا ان لم يوص أربعة آلاف درهم واثنين وسبعين درهما أو شيأ قيمته ذلك أو يأخذ الاجنبى من مال نفسه تبرعا مقدار ما ذكر فيدور المسقط بنفسه وارثا كان أو غير وارث أو يوكل غيره فيقول المسقط أو وكيله لواحد من الفقراء هكذا فلان ابن فلان ويذكر اسمه

﴿باب سجود السهو﴾

واسم أبيه فاتته صلوات سنة هذه فديتها من ماله تملكك اياها ويعلم ان المال المدفوع اليه صار ملكا له ثم يقول الفقير هكذا وأنا قبلتها وتملكتها منك (٧) فيدفع المعطى ويسلم اليه فيقبض المعطى فحينئذ تصير فدية صلاة سنة كاملة مؤداة ثم يفعل مع فقير آخر هكذا الى ان تتم العشرة فحينئذ تصير فدية عشر سنين مؤداة فى دور واحد ثم يفعل هكذا مرة أخرى ثم وثم الى أن تتم فدية فوائته بحسب الحساب باطلاقه فاذا تمت فدية فوائته من الصلاة يقول المعطى لفقير واحد من تلك العشرة هكذا فلان بن فلان ملكك سائر ما وجب عليه من ماله ان كان الميت ذكرا وان كان أنثى يقول فلانة بنت فلان ملكتك جميع ما وجب عليها فى مالها ويفعل مع كل فقير كذلك فيعترف كلهم بالقبول ثم يهبونه المال فيأخذه صاحبه وارثا كان أو غير وارث ثم يتصدق على الفقراء العشرة ما شاء من الدراهم ولا تقسيم المال المذكور جميعا على الفقراء وهذه حيلة شرعية والله تعالى أعلم اه (قوله تسعة أمناء) جمع منّ وهو رطلان والـ... ثمانية أرطال والمن ربع الصاع ﴿باب سجود السهو﴾ (قوله ولا يختص بالفرائض) قال فى النهر أقول قدمر عن ... ون

الشريعة ان الاداء يقال على النفل أيضا وقد أفصح عن ذلك في الدراية فقال لما ذكر الفرائض اتبعها النوافل لانها من الاداء (قوله فتحصل انها ثلاثة مواضع) زاد في النهر عن ألغاز ابن الشحنة رابعة وهي ما اذا صلى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في القعدة الاولى قال الرملي وذكر في الجواهر عن الزاهدي في كتابه بغية المنية وكذا لو ترك قراءة الفاتحة فتكون خمسا (قوله مشكل) خبر ما في قوله فما في المجتبى الخ (قوله ولعلهم نظروا الخ) قال في النهر فيه ما لا يخفى اه أي لان هذا الجواب لا يدفع أصل الاشكال كما قاله الشيخ اسمعيل ولانه لو كان نظرهم الى ذلك لكان ينبغي أن يكون الحكم كذلك فيما لو ترك قراءة التشهد في القعدة الاولى وفيما لو ترك الطمانينة في الركوع والسجود فان الاول سنة عند الاستروشني وكذا الثاني عند الجرجاني كما في غاية البيان في باب صفة الصلاة هذا وفي الشرنبلالية قوله اذ في العمد يأثم ولا يجب سجدة أقول أشار به الى ضعف القول بانه يجب السهو بترك بعض الواجبات عمدا كما نقله المقدسي عن الولوالجية اه ورأيت في فتاوى العلامة قاسم ما صورته وأما قول الناطفي في العمد وقول البديع ان هذا سجود العذر فما لم نعلم له أصلا في الرواية ولا وجها في الدراية ويخالفه قوله في المحيط ولا يجب بتركه أو بتغييره عمدا لان السجدة شرعت جابرة نظرا للمعذور لا للمتعمد ولما اتفقوا عليه من أن سبب وجوبه ترك الواجب الاصلي أو تغييره ساهيا وهذا هو الذي يعتمد للفتوى والعمل اه

(قوله وظاهر كلامهم الخ) قال في النهر فيه نظر بل انما يأثم لترك الجابر فقط اذ لا اثم على الساهي نعم هو في صورة العمد ظاهر وينبغي ان يرتفع هذا الاثم باعادتها (قوله وكذا اذا سها في قضاء الفائتة الخ) أي في قضائها في وقت العصر وتقييده بالفائتة يخرج لما اذا كان يصلي العصر الوقتية فلم يسجد حتى احمرت فمقتضاه انه يسجد وهو مخالف لما في القنية مت برمز مجد الائمة الترجماني صلى العصر وعليه سهو واصفرت الشمس لا يسجد للسهو اه لكن هذا مشكل والظاهر حمل العصر في كلام القنية على القضاء كما هنا لان وقت الاحمرار ليس وقتا له بخلاف الوقتية فانه يصح انشاؤها فيه فايقاع السجود فيه يصح بالاولى (قوله فتعارضت روايتا فعله الخ) أقول دعوى التعارض انما تظهر على رواية غير ظاهر الرواية من انه لا يجزئه قبل السلام والا فعلى الرواية الظاهرة لا تعارض اذ يحمل أحد الفعلين على بيان الجواز ثم يرجح أحدهما بالرواية القولية هذا ما ظهر لي ثم

باطلاقه يفيد انه لا فرق بين واجب وواجب فما في المجتبى من انه لا سجود في تركه عمدا الا في مسئلتين ذكره فخر الاسلام البديعي اذا ترك القعدة الاولى عمدا أو شك في بعض أفعال صلاته فتفكر عمدا حتى شغله ذلك عن ركن قلت له كيف يجب سجود السهو بالعمد قال ذلك سجود العذر لا سجود السهو اه وما في الينابيع عن الناطفي لا يجب سجود السهو في العمد الا في موضعين الاول تأخير احدى سجدتي الركعة الاولى الى آخر الصلاة والثاني ترك القعدة الاولى اه فتحصل انها ثلاثة مواضع مشكل ولعلهم نظروا الى ان هذه الواجبات الثلاثة أدنى الواجبات فصلح أن يجبرها سجود السهو حالة العمد أما القعدة الاولى فللاختلاف في وجوبها بل قد أطلق أكثر مشايخنا عليها اسم السنة كما قدمناه وكذا الثاني والثالث لم يكن لهما دليل صريح في الوجوب (قوله يجب بعد السلام سجدتان بتشهد وتسليم بترك واجب وان تكرر) بيان لاحكام الاول وجوب سجدتي السهو وهو ظاهر الرواية لانه شرع لرفع نقص تمكن في الصلاة ورفع ذلك واجب وذكر القدوري انه سنة كذا في المحيط وصحح في الهداية وغيرها الوجوب لانها تجب لجبر نقصان تمكن في العبادة فتكون واجبة كالدماء في الحج ويشهد له من السنة ما ورد في الاحاديث الصحيحة من الامر بالسجود والاصل في الامر ان يكون للوجوب ومواظبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه على ذلك وفي معراج الدراية انما جبر النقصان في باب الحج بالدم وفي باب الصلاة بالسجود لان الاصل ان الجبر من جنس الكسر وللمال مدخل في باب الحج فجبر نقصانه بالدم ولا مدخل للمال في باب الصلاة فجبر النقصان بالسجدة اه وظاهر كلامهم انه اذا لم يسجد فانه يأثم بترك الواجب وبترك سجود السهو ثم اعلم ان الوجوب مقيد بما اذا كان الوقت صالحا حتى ان من عليه السهو في صلاة الصبح اذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الاول سقط عنه السجود وكذا اذا سها في قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة اذا خرج وقتها وكل ما يمنع البناء اذا وجد بعد السلام يسقط السهو الثاني محله المسنون بعد السلام سواء كان السهو بادخال زيادة في الصلاة أو نقصان منها وعند الشافعي قبله فيهما وعند مالك قبله في النقصان وبعده في الزيادة وألزمه أبو يوسف فيما اذا كان عنهما فتحير وقد صح عنه صلى الله عليه وسلم انه سجد قبل السلام وصح انه سجد بعده فتعارضت روايتا فعله فرجعنا الى قوله

رأيت المحقق ابن الهمام صرح به فى الفتح فلله تعالى الحمد (قوله وهذا الخلاف فى الاولوية) على هذا فقول المتن بعد السلام ليس متعلقا بيجب كما فى النهر (قوله ولكون) متعلق بقوله الآتى يتحرى فهو علة متقدمة على المعلول (قوله وأطلق المصنف) أى فى قوله يجب بعد السلام والمراد هنا بيان بعد بيان ان محله بعد السلام لا قبله فقط أو قبله

المروى فى سنن أبى داود انه عليه الصلاة والسلام قال لكل سهو سجدتان بعد السلام وفى صحيح البخارى فى باب التوجه نحو القبلة حيث كان فى حديث قال فيه اذا شك أحدكم فى صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين فهذا تشريع عام قولى بعد السلام عن سهو الشك والتحرى ولا قائل بالفصل بينه وبين تحقق الزيادة والنقص وهذا الخلاف فى الاولوية حتى لو سجد قبل السلام لا يعيده لانه لو أعاد يتكرر روانه خلاف الاجماع وذلك كان مجتهدا فيه وروى عن أصحابنا انه لا يجزئه ويعيده كذا فى المحيط وفى غاية البيان ان الجواز ظاهر الرواية وفى التجنيس لو كان الامام يرى سجدتى السهو قبل السلام والمأموم بعد السلام قال بعضهم يتابع الامام لان حرمة الصلاة باقية فيترك رأيه برأى الامام تحقيقا للمتابعة وقال بعضهم لا يتابع ولو تابعه لا اعادة عليه اه وكان القول الاول مبنى على ظاهر الرواية والثانى على غيرها كما لا يخفى وذكر الفقيه أبو الليث فى الخزانة انه قبل السلام مكروه والظاهر انها كراهة تنزيه وعلل فى الهداية لكونه بعد السلام ان سجود السهو مما لا يتكرر فيؤخر عن السلام حتى لو سها عن السلام يجبر به وصور فى غاية البيان السهو عن السلام بان قام الى الخامسة مثلا ساهيا يلزمه سجود السهو لتأخير السلام وصوره الاسبيجابى وصاحب التجنيس بما اذا بقى قاعدا على ظن انه سلم ثم تبين انه لم يسلم فانه يسلم ويسجد للسهو ولكون سجود السهو لا يتكرر لو شك فى سجود السهو فانه يتحرى ولا يسجد لهذا السهو وحكى ان محمد بن الحسن قال للكسائى ابن خالته لم لا تشتغل بالفقه فقال من أحكم علما فذلك يهديه الى سائر العلوم فقال محمد رحمه الله أنا ألقى عليك شيأ من مسائل الفقه فتخرج جوابه من النحو فقال هات قال فما تقول فيمن سها فى سجود السهو فتفكر ساعة فقال لا سجود عليه فقال من أى باب من النحو خرجت هذا الجواب فقال من باب ان المصغر لا يصغر فتحير من فطنته وأطلق المصنف فى السلام فانصرف الى المعهود فى الصلاة وهو تسليمتان كما هو فى الحديث وصححه فى الظهيرية والهداية وذكر فى التجنيس انه المختار وعلل على البزدوى فقال لم يحن ملك الشمال حتى تترك السلام عليه وعزاه فى البدائع الى عامتهم واختار فخر الاسلام انه يسجد بعد التسليمة الاولى ويكون تلقاء وجهه لا ينحرف وذكر فى المحيط انه الاصوب لان الاول للتحليل والثانى للتحية وهذا السلام للتحليل لا للتحية فكان ضم الثانى الى الاول عبثا واختاره المصنف فى الكافى وقال ان عليه الجمهور واليه أشار فى الاصل وهو الصواب فقد تعارض النقل عن الجمهور وهناك قولان آخران أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط وصححه فى المجتبى ثانيهما لو سلم التسليمتين سقط عنه سجود السهو لانه بمنزلة الكلام حكاه الشارح عن خواهر زاده فقد اختلف التصحيح فيها والذى ينبغى الاعتماد عليه تصحيح المجتبى انه يسلم عن يمينه فقط لان السلام عن اليمين معهود وبه يحصل التحليل فلا حاجة الى غيره الثالث فيما يفعله بين السجدتين فذكر انه التشهد والسلام والظاهر وجوبهما كما صرح به فى المجتبى ولما فى الحاوى القدسى ان كل قعدة فى الصلاة غير الاخيرة فهى واجبة ولم يذكر تكبير السجود وتسبيحه ثلاثا للعلم به وكل منهما مسنون كما فى المحيط وغيره وأشار بالتشهد والسلام الى ان التشهد والسلام بالله القعود

تارة وبعده أخرى (قوله أحدهما انه يسلم عن يمينه فقط) ظاهره بل صريحه انه قول ثالث خارج عن القولين السابقين وان القول الثانى منهما كون التسليمة الواحدة تلقاء وجهه وهذا القول يخالفه بكون التسليمة عن يمينه وفى شرح المنية ما يخالفه فانه قال ثم قيل يسلم تسليمة واحدة ويسجد للسهو وهو قول الجمهور منهم شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقال فى الكافى انه الصواب وعليه الجمهور واليه أشار فى الاصل اه الا ان مختار فخر الاسلام كونها تلقاء وجهه من غير انحراف الخ اه وافادان القائلين بانها تسليمة واحدة قائلون بانها عن اليمين الا فخر الاسلام فانه يقول بانها تلقاء وجهه وبه صرح فى شرح المنية لابن أمير حاج وكذا فى فتح القدير والعناية والمعراج والحاصل ان ما صححه فى المجتبى هو بعينه ما تقدم انه قول الجمهور وانه الاصوب والصواب وبهذا اندفع ما أورده بعضهم على ما اعتمده المؤلف من أن تصحيح المجتبى لا يقاوم تصحيح أولئك الجماعة (قوله ثانيهما الخ) استظهر فى النهر ان هذا قولا آخر بل هو مفرع على القول بالتسليمة الواحدة قلت وكلام ابن أمير حاج فى شرح المنية كالصريح فى ذلك

القعود الاخير قد ارتفعا بالسجود وانما لم يرفع السجود القعود لانه أقوى من السجود لفرضيته ولذا قال في التجنيس لو سجدهما ولم يقعد لم تفسد صلاته لان القعود ليس بركن واتفقوا على انه في السجدة الصلبية لو تذكرها بعد قعوده فسجدها فان القعود قد ارتفض فيقعد للفرض لان السجدة الصلبية أقوى من القعدة وفيما اذا تذكر سجدة تلاوة فسجدها روايتان أصحهما انها كالصلبية لانها أثر القراءة وهي ركن فاخذت حكمها وعليه تفريع ما في عمدة الفتاوى اذا سلم الامام وتفرق القوم ثم تذكر في مكانه ان عليه سجدة التلاوة يسجد ويقعد قدر التشهد وان لم يقعد فسدت صلاة الامام وصلاة القوم تامة لان ارتفاض القعدة في حق الامام ثبت بعد انقطاع المتابعة اه ولم يذكر حكم الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في القعدتين والادعية للاختلاف فصحح في البدائع والهداية انه يأتي بالصلاة والدعاء في قعدة السهو لان الدعاء موضعه آخر الصلاة ونسبة الاول الى عامة المشايخ بما وراء النهر وقال فخر الاسلام انه اختيار عامة أهل النظر من مشايخنا وهو المختار عندنا واختار الطحاوي انه يأتي بهما فيهما وذكر قاضيخان وظهير الدين انه الاحوط وجزم به في منية المصلي في الصلاة ونقل الاختلاف في الدعاء وقيل انه يأتي بهما في الاول فقط وصححه الشارح معزيا الى المفيد لانها للختم الرابع سببه ترك واجب من واجبات الصلاة الاصلية سهوا وهو المراد بقوله بترك واجب لا كل واجب بدليل ما سنذكره من انه لو ترك ترتيب السور لا يلزمه شئ مع كونه واجبا وهو أجمع ما قيل فيه وصححه في الهداية وأكثر الكتب وما في القدوري من قوله أو ترك فعلا مسنونا أراد به فعلا واجبا ثبت وجوبه بالسنة وقد عدها المصنف في باب صفة الصلاة اثني عشر واجبا الاول قراءة الفاتحة فان تركها في احدى الاوليين أو أكثرها وجب عليه السجود وان ترك أقلها لا يجب لان للاكثر حكم الكل كذا في المحيط وسواء كان اماما أو منفردا كذا في التجنيس وفي المجتبى اذا ترك من الفاتحة آية وجب عليه السجود وان تركها في الاخريين لا يجب ان كان في الفرض وان كان في النفل أو الوتر وجب عليه لوجوبها في الكل وقد قدمنا أنه لو تركها في الاوليين لا يقضيها في الاخريين في ظاهر الرواية بخلاف السورة وبينا الفرق الثاني ضم سورة الى الفاتحة وقد قدمنا أن المراد بها ثلاث آيات قصار أو آية طويلة فلو لم يقرأ شيأ مع الفاتحة أو قرأ آية قصيرة لزمه السجود كذا ذكره الشارح وظاهره أنه لو ضم الى الفاتحة آيتين قصيرتين وترك آية فانه لا سهو عليه لان للاكثر حكم الكل كما قالوا في الفاتحة بل أولى لان وجوب الفاتحة آكد للاختلاف بين العلماء في ركنيتها لكن في الظهيرية لو قرأ الفاتحة وآيتين فخر راكعا ساهيا ثم تذكر فعاد وأتم ثلاث آيات فعليه سجود السهو وفي المحيط ولو ترك السورة فذكرها قبل السجود عاد وقرأها وكذا لو ترك الفاتحة فذكرها قبل السجود قرأها ويعيد السورة لانها تقع فرضا بالقراءة بخلاف ما لو تذكر القنوت في الركوع فانه لا يعيد ومتى عاد في الكل فانه يعيد ركوعه لارتفاضه وفي الخلاصة ويسجد للسهو فيما اذا عاد أو لم يعد الى القراءة وقد قدمنا في ذكر الواجبات أنه يجب تقديم الفاتحة على السورة وأنه يجب ان لا يؤخر السورة عن قراءة الفاتحة فكذا لو بدأ بالسورة ثم تذكر يبدأ بالفاتحة ثم يقرأ السورة ويسجد للسهو وان قرأ من السورة حرفا كذا في المجتبى وقيده في فتح القدير بان يكون مقدار ما يتأدى به ركن عن قراءة الفاتحة ولو قرأ الفاتحة مرتين يجب عليه السجود لتأخير السورة

(قوله ليس بركن) اي بل هو واجب كما في النهر عن الفتح وفيه نظر ولذا قال الرملي أي ليس بركن أصلي بخلاف السجدة الصلبية لانها ركن أصلي وهو أقوى من غيره لاصليته تأمل اه وقدمر في واجبات

الصلاة ان القعود الاخير فرض باجماع العلماء وانما اختلفوا في ركنيته فقال بعضهم ركن أصلي والصحيح انه ليس باصلي (قوله من واجبات الصلاة الاصلية) يرد عليه ما سيأتي عن الخلاصة من انه لو أخر التلاوية عن موضعها عليه السهو وأما ما يذكره المؤلف عن التجنيس من انه لا سهو عليه فسيأتي جزم الخلاصة بانه لا اعتماد عليه وقد يجاب بانها لما كانت اثر القراءة أخذت حكمها كما مر في وجه رفعها القعدة كالصلبية (قوله وفي المجتبى اذا ترك الخ) قال في النهر وهو الاولى ويؤيده ما سيأتي وحكاه في المعراج عن شيخ الاسلام ثم قال وعند أبي يوسف ومحمد اذا قرأ أكثرها لا يجب اه والمراد بما سيأتي عبارة الظهيرية الآتية قريبا (قوله وظاهره انه لو ضم الخ) دفعه في امداد الفتاح بان قراءة الفاتحة مع ثلاث آيات قصار واجب بالاجماع اه فليتأمل (قوله وقيده في فتح القدير الخ) أيده العلامة ابن أمير حاج في واجبات الصلاة بما ذكره غير واحد من المشايخ من أن الزيادة على التشهد في القعدة الاولى الموجبة لسجود السهو بسبب تاخير القيام عن محله مقدرة بمقدار أداء ركن وهذه المسئلة نظيرتها

(قوله وهو خاص بالفرض) أى تعيين القراءة فى الاولين (قوله هل هى قضاء عن الاولين أو أداء) قلت فعلى الاول يسجد للسهو لا الثانى فتأمل كذا فى شرح المقدسى ومثله فى شرح المنية لابن أمير حاج عند ذكر واجبات الصلاة (قوله وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود) أى سجود السهو ومقتضاه ان الترتيب بين القراءة والركوع واجب كما صرح به فى الدرر فى واجبات الصلاة و ينافيه قوله لكن لا يعتد بالركوع الخ فانه يقتضى ان الترتيب بينهما فرض وان سجود السهو لزيادة الركوع ولو كان واجبا لصح الركوع المتأخر عن القراءة كما صحت السجدة التى تذكرها آخر الصلاة وصح ماقبلها سوى القعدة

كذا فى الذخيرة وغيرها وذكر قاضيخان وجماعة انها ان قرأها مرتين على الولاء وجب السجود وان فصل بينهما بالسورة لا يجب وصححه الزاهدى للزوم تأخير السورة فى الاول لا فى الثانى اذ ليس الركوع واجبا باثر السورة فانه لو جمع بين سورتين بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شئ بفعل مثل ذلك فى الاخريين لانهما محل القراءة وهى ليست بواجبة فيهما وقراءة أكثر الفاتحة ثم اعادتها كقراءتها مرتين كما فى الظهيرية ولو ضم السورة الى الفاتحة فى الاخريين لا سهو عليه فى الاصح وفى التجنيس لو قرأ سورة ثم قرأ فى الثانية سورة قبلها ساهيا لا يجب عليه السجود لان مراعاة ترتيب السور من واجبات نظم القرآن لا من واجبات الصلاة فتركها لا يوجب سجود السهو الثالث تعيين القراءة فى الاولين فلو قرأ فى الاخريين أو فى احدى الاولين واحدى الاخريين ساهيا لزمه السجود وهو خاص بالفرض أما فى النفل والوتر فلا بد من القراءة فى الكل واختلفوا فى قراءته فى الاخريين هل هى قضاء عن الاولين أو أداء فذكر القدورى أنها أداء لان الفرض هو القراءة فى ركعتين غير عين وقال غيره انه قضاء استدلالا بعدم صحة اقتداء المسافر بالمقيم بعد خروج الوقت وان لم يكن الامام قرأ فى الشفع الاول ولو كانت فى الاخريين أداء لجاز لانه يكون اقتداء المفترض بالمفترض فى حق القراءة فلما لم يجز علم أنها قضاء وان الاخريين خلت عن القراءة و بوجوب القراءة على مسبوق أدرك امامه فى الاخريين ولم يكن قرأ فى الاولين كذا فى البدائع الرابع رعاية الترتيب فى فعل مكرر فلو ترك سجدة من ركعة فتذكرها فى آخر صلاة سجدها وسجد للسهو لترك الترتيب فيه وليس عليه اعادة ماقبلها وكذا لو قدم الركوع على القراءة لزمه السجود لكن لا يعتد بالركوع فيفترض اعادته بعد القراءة وفى المجتبى وفى تأخير سجدة التلاوة روايتان وجزم فى التجنيس بعدم الوجوب لان سجدة التلاوة ليس بواجب أصلى فى الصلاة الخامس تعديل الاركان وهو الطمأنينة فى الركوع والسجود وقد اختلف فى وجوب السجود بتركه بناء على انه واجب أو سنة والمذهب الوجوب ولزوم السجود بتركه ساهيا وصححه فى البدائع قال فى التجنيس وهذا التفريع على قول أبى حنيفة ومحمد لان تعديل الاركان فرض عند أبى يوسف السادس القعود الاول وكذا كل قعدة ليست أخيرة سواء كان فى الفرض أو فى النفل وانه يلزمه سجود السهو بتركها ساهيا السابع التشهد فانه يجب سجود السهو بتركه ولو قليلا فى ظاهر الرواية لانه ذكر واحد منظوم فترك بعضه كترك كله ولا فرق بين القعدة الاولى أو الثانية ولهذا قال فى الظهيرية لو ترك قراءة التشهد ساهيا فى القعدة الاولى أو الثانية وتذكر بعد السلام يلزمه سجود السهو وعن أبى يوسف لا يلزمه قالوا ان كان المصلى اماما يأخذ بقول أبى يوسف وان لم يكن اماما يأخذ بقول محمد وفى فتح القدير ثم قد

(قوله وجزم فى التجنيس بعدم الوجوب) قال فى النهر هذا ضعيف ففى الخلاصة لو أخر سجدة التلاوة عن موضعها أو الصلبية كان عليه السهو وذكر فى التحفة انه لو أخر واجبا أصليا أو تركه ساهيا يجب عليه السهو اما اذا أخر التلاوة أو سلم ساهيا لا سهو عليه وماذكر فى التحفة سهو لا اعتماد عليه والاول أصح اه أقول قوله والاول أصح لم أره فى الخلاصة مع انه لا يناسب ماقبله نعم هو من كلام الولوالجية وعبارته المصلى اذا تلا آية سجدة ونسى أن يسجد لها ثم ذكرها وسجد وجب عليه سجود السهو لانه ترك الوصل وهو واجب وقيل لا سهو عليه والاول أصح انتهت ويشير قول النهر هذا ضعيف وقول الولوالجى والاول أصح الى ان قول الخلاصة سهو ليس على ظاهره وكأن التسمية فى الجزم به تأمل (قوله الخامس تعديل الاركان الخ) أقول قال فى الضياء المعنوى شرح مقدمة الغزنوى ان فى ترك الطمأنينة لا يجب سجود السهو لانها واجبة للغير لانها شرعت مكملة لفرض وهذا دليل السنة فشابهت السنة من هذا الوجه وان كانت واجبة وبترك السنة لا يجب سجود السهو نص على في عمدة المصلى اه تأمل لكن قدم المؤلف فى واجبات الصلاة التصريح بلزوم وجوب السهو بتركها عن القنية والمحيط والنهر فى الرفع من الركوع والسجود (قوله يأخذ بقول أبى يوسف) لعل وجهه انه اذا تذكر بعد السلام يكون قد تفرق بعض الجماعة لا

لا يتحقق ترك التشهد على وجه يوجب السجود الا في الاول أما في التشهد الثاني فانه لو تذكره بعد السلام يقرأ ثم يسلم ثم يسجد وان تذكره بعد شئ يقطع البناء لم يتصور ايجاب السجود ومن فروع هذا انه لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه فسدت صلاته عند أبي يوسف لان بعوده الى قراءة التشهد ارتفض قعوده فاذا سلم قبل اتمامه فقد سلم قبل قعوده قدر التشهد وعند محمد تجوز صلاته لان قعوده ما ارتفض أصلا لان محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة الى رفضها وعليه الفتوى اه وظاهره انه لو تذكره بعد السلام ولم يقرأه لا يسجد للسهو بتركه لانه لما تذكره وأمكنه فعله ولم يفعله صار كانه تركه عمدا فلا يلزمه السجود وانما يكون مسيئا ولو وجب عليه السجود لتحقق وجوبه بتركه وعلى هذا تصير كلية ان من ترك واجبا سهوا وأمكنه فعله بعد تذكره فلم يفعله لا سجود عليه كمن تركه عمدا وفي الهداية ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة هو الصحيح واعترض عليه بالقعدة الاخيرة فانها فرض لا واجب فأجاب في المعراج بان المراد غيرها اذ التخصيص شائع بقرينة تذكرها سابقا أنها فرض وما أجاب به في غاية البيان من حمل الترك فيها على تأخيرها فاسد لانه أراد حقيقة الترك في غيرها فلو أراد التأخير فيها لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا لو أراد بالواجب حينئذ الفرض فيها والواجب الاصطلاحي في غيرها وهو جمع كذلك كذا في الغاية ورده في الكافي بان الممنوع اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وهو لم يتعرض للارادة بل قال يحتمل هذا وذاك ولا فساد كاحتمال القرء الحيض والطهر كما في المجتبى وغيره وما في النهاية من ان الاوجه فيه ان يحمل على رواية الحسن عن أبي حنيفة بأنه تجوز الصلاة بدون القعدة الاخيرة ليس باوجه لانها رواية ضعيفة جدا لانهم نقلوا الاجماع على فرضيتها كما قدمناه والظاهر انه سهو وقع من صاحب الهداية الثامن لفظ السلام ولا يتصور ايجاب السجود بتركه لانه بعد القعود الاخير اذا لم يأت بمناف فانه يسلم وان أتى بمناف فلا سجود ولهذا قال في التجنيس والسهو عن السلام يوجب سجود السهو والسهو عنه ان يطيل القعدة ويقع عنده أنه خرج من الصلاة ثم يعلم ذلك فيسلم ويسجد لانه أخر واجبا أو ركنا على اختلاف الاصلين اه وانما يتصور ايجابه بتأخيره كما قدمناه وذكرنا في باب صفة الصلاة ان الواجب منه التسليمة الاولى وهي السلام دون عليكم ورحمة الله وفي البدائع انه لو سلم عن يساره أولا لا سهو عليه لانه ترك السنة وفي الظهيرية واذا سلم الرجل عن يمينه وسها عن التسليمة الاخرى فما دام في المسجد يأتي بالاخرى وان استدبر القبلة وعامة المشايخ على انه لا يأتي متى استدبر القبلة اه التاسع قنوت الوتر وقدمنا انه لا يختص بدعاء وأنه لا يعود اليه لو ركع على الصحيح كما في المجتبى وغيره فحينئذ يتحقق تركه بالركوع وانه سنة عندهما كالوتر والوجوب بتركه انما هو قوله فقط وفي فتح القدير ولو قرأ القنوت في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كليهما فتذكر بعدما ركع قام وقرأ وأعاد القنوت والركوع لانه رجع الى محله قبله ويسجد للسهو بخلاف ما لو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع أو [illegible]ود أو القعود فانه يخط لها ثم يعود الى ما كان فيه فيعيده استحبابا اه ومما الحق به تكبيره وجزم الشارح بوجوب السجود بتركها وذكر في الظهيرية انه لو ترك تكبيرة القنوت فانه لا رواية لهذا وقيل يجب سجود السهو اعتبارا بتكبيرات العيد وقيل لا يجب اه وينبغي ترجيح عدم [الو]جوب لانه الاصل ولا دليل عليه بخلاف تكبيرات العيد فان دليل الوجوب المواظبة مع قوله [تعا]لى ويذكروا اسم الله في أيام معلومات العاشر تكبيرات العيدين قال في البدائع اذا تركها أو نقص [منها] أو زاد عليها أو أتى بها في غير موضعها فانه يجب عليه السجود وذكر في كشف الاسرار أن الامام اذا

أو يحصل لهم اشتباه والاسهل الاخذ بقول أبي يوسف بخلاف ما اذا لم يكن اماما تأمل (قوله وظاهره انه لو تذكره الخ) قال في النهر فيه نظر وذلك ان تركه انما يتحقق اذا أتى بما يمنع البناء وفي هذه الحالة تمتنع السجود عن كل واجب ترك لا ان امتناعه لتركه اياه عمدا والكلية ممنوعة ألا ترى انه لو تذكر في ركوعه انه ترك الفاتحة فلم يعد مع امكانه وجب عليه السجود اه أقول قد يجاب عن المنع بان المراد امكانه على وجه لا يؤدي الى ترك واجب آخر وهنا وان أمكنه العود الى قراءة الفاتحة يلزمه تأخير الركوع تأمل

(قوله والمخافتة مطلقا) أي على الامام والمنفرد وهذا بناء على ما يأتي عن البدائع والا فالذي في الهداية وغيرها تخصيصه بالامام وهو المفهوم مما يأتي عن قاضيخان والولوالجي وفي شرح الشيخ اسمعيل عن الكافي وهذا في الامام وان كان منفردا لا يجب سجود السهو اما في الجهرية فهو مخير فلا يتمكن النقصان جهر أو خافت واما في السرية فجهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه وهو غير منهي عنه فلذا لا يلزمه سجود السهو اه وفي شرح الزيلعي ومنح الغفار والشرنبلالية والمنفرد لا يجب عليه السجود بالجهر والاخفاء لانهما من خصائص الجماعة وسنذكر مثله عن التتارخانية (قوله والاصح قدر ما تجوز به الصلاة) صححه أيضا الزيلعي وابن الهمام (قوله وفي الظهيرية وروى أبو سليمان الخ) قلت وفي المعراج قال أبو اليسر المنفرد مخير بين الجهر والمخافتة قالوا هذا اذا كان يجهر قليلا اما اذا كان يسمع الناس يلزمه السهو لانه منهي عن ذلك اه وفي فصل القراءة من الهداية في المنفرد ان شاء جهر واسمع نفسه اه ويوافقه ما قدمناه عن الكافي من أن جهر المنفرد يكون بقدر اسماعه نفسه (قوله وفي العناية) أقول وكذا في النهاية والكفاية ومعراج الدراية وقال في الهداية بعد ما تقدم وهذا في الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة قال الشراح ان ما ذكره جواب ظاهر الرواية وأما جواب رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو وفي التتارخانية عن المحيط وأما المنفرد فلا سهو عليه اذا خافت فيما يجهر لان الجهر غير واجب عليه وكذلك اذا جهر فيما يخافت لانه لم يترك واجبا لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة وانما يحتاج الى هذا في صلاة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية وفي الذخيرة المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو وفي ظاهر الرواية لا سهو عليه وقد مر شيء من ذلك في

سها عن التكبيرات حتى ركع فانه يعود الى القيام لانه قادر على حقيقة الاداء فلا يعمل بشبهه بخلاف المسبوق اذا أدرك الامام في الركوع فانه يأتي بالتكبيرات في الركوع لانه عاجز عن حقيقته فيعمل بشبهه اه ومما ألحق بها تكبيرة الركوع الثاني من صلاة العيد وانه يجب سجود السهو بتركها لانها واجبة تبعا لتكبيرات العيد بخلاف تكبيرة الركوع الاول لانها ليست ملحقة بها ذكره الشارح وصاحب المجتبى وفي البدائع ولو نسي التكبير في أيام التشريق لا سهو عليه لانه لم يترك واجبا من واجبات الصلاة الحادي عشر والثاني عشر الجهر على الامام فيما يجهر فيه والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه واختلفت الرواية في المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلاة في الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير يمكن وما تصح به الصلاة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلاث آيات وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة كذا في الهداية وذكر قاضيخان في فتاواه ان ظاهر الرواية وجوب السجود على الامام اذا جهر فيما يخافت أو خافت فيما يجهر قل ذلك أو كثر وكذا في الظهيرية والذخيرة زاد في الخلاصة وعليه اعتماد شمس الائمة الحلواني لا على رواية النوادر وفي الظهيرية وروى أبو سليمان ان المنفرد اذا ظن انه امام فجهر كما يجهر الامام يلزمه سجود السهو اه وهو مبني على وجوب المخافتة عليه وهو رواية الاصل وهو الصحيح كما في البدائع وفي العناية ان ظاهر الرواية ان الاخفاء ليس بواجب عليه وذكر الولوالجي أنه اذا جهر فيما يخافت فيه يجب سجدة السهو قل أو كثر واذا خافت فيما يجهر به لا يجب ما لم يكن قدر ما يتعلق به وجوب الصلاة على الاختلاف الذي مر وهذا أصح اه فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية الذي نقله الثقات

صفة الصلاة فراجعه وفي شرح المنية وميل الشيخ كمال الدين بن الهمام الى ان المخافتة واجبة على المنفرد في موضعها فيجب بتركها السهو وهو الاحتياط اه واليه جنح المؤلف وأخوه (قوله وذكر الولوالجي الخ) عزا هذا التفصيل في المعراج الى النوادر وقال ووجه الفرق ان حكم الجهر فيما يخافت أغلظ من المخافتة فيما يجهر لان الصلاة التي يجهر فيها لها حظ من المخافتة اه وفيه بحث للمحقق ابن الهمام ذكره المؤلف في باب صفة الصلاة فراجعه (قوله فقد اختلف الترجيح) أي في مقدار ما يجب به السجود على ثلاثة من أقوال الاول ما في الهداية من تقديره بما تجوز به الصلاة في الفصلين الثاني ما في الخانية وغيرها من عدم التقدير بشيء فيهما الثالث ما في الولوالجية من عدم التقدير فيما اذا جهر فيما يخافت والتقدير في عكسه (قوله وينبغي عدم العدول عن ظاهر الرواية) أي القول الثاني قال في النهر واقول بل الذي ينبغي أن يعول عليه ما في البدائع للمواظبة على ان ما في الاصل هو ظاهر الرواية قال الشيخ اسمعيل ويؤيده زيادة قوله وهو الصحيح لكن عبر في المجتبى فيه بظاهر رواية الاصل فليتأمل اه وأنت خبير بان كلام المؤلف في بيان المقدار كما هو صريح قوله أولا واختلفت الرواية في المقدار وقوله ثانيا فقد اختلف الترجيح على ثلاثة أقوال فقوله وينبغي الخ ترجيح لما هو ظاهر الرواية في هذه المسئلة والذي في البدائع مسئلة أخرى وهي وجوب المخافتة على المنفرد ولا

الذي رجحه المؤلف أعني ما في الخانية وان كان يفهم منه ما يخالف ما في البدائع موافقا لما في العناية لكن لم يقصد المؤلف ترجيحه من هذه الجهة أيضا بل ترجيح ما هو بصدده من مسئلة المقدار بدليل قوله في باب صفة الصلاة بعد نقله ما في العناية وفيه تأمل والظاهر من المذهب الوجوب وكذا صرح بذلك في غير هذا المحل وبدليل قوله والمخافتة مطلقا فيما يخافت فيه

من أصحاب الفتاوى كما لا يخفى وذكر في الخلاصة انه لو أسمع رجلا أو رجلين لا يكون جهرا والجهر ان يسمع الكل اه وصرحوا بانه اذا جهر سهوا بشئ من الادعية والاثنية ولو تشهدا فانه لا يجب عليه السجود قال العلامة الحلبي ولا يعرى القول بذلك في التشهد من تأمل اه وقد اقتصر المصنف على هذه الواجبات في باب صفة الصلاة وبقي واجب آخر وهو عدم تأخير الفرض والواجب وعدم تغييرهما وعليه تفرع مسائل منها لو ركع ركوعين أو سجد ثلاثا في ركعة لزمه السجود لتأخير الفرض وهو السجود في الاول والقيام في الثاني وكذا لو قعد في محل القيام أو قام في محل القعود المفروض وانما قيدنا بالمفروض لانه لو قام في محل الواجب فقد لزمه السجود لترك الواجب لا للتأخير وكذا لو قرأ آية في الركوع أو السجود أو القومة فعليه السهو كما في الظهيرية وغيرها وعلله في المحيط بتأخير ركن أو واجب عليه وكذا لو قرأها في القعود ان بدأ بالقراءة وان بدأ بالتشهد ثم قرأها فلا سهو عليه كما في المحيط وفي البدائع لو قرأ القرآن في ركوعه أو في سجوده لا سهو عليه لانه ثناء وهذه الاركان مواضع الثناء اه ولا يخفى ما فيه والظاهر الاول ومنها لو كرر الفاتحة في الاوليين فعليه السهو لتأخير السورة ومنها لو تشهد في قيامه بعد الفاتحة لزمه السجود وقبلها لا على الاصح لتأخير الواجب في الاول وهو السورة وفي الثاني محل الثناء وهو منه وفي الظهيرية لو تشهد في القيام ان كان في الركعة الاولى لا يلزمه شئ وان كان في الثانية اختلف المشايخ فيه والصحيح أنه لا يجب اه فقد اختلف التصحيح والظاهر الاول المنقول في التبيين وغيره ومنها لو كرر التشهد في القعدة الاولى فعليه السهو لتأخير القيام ولو كذا لو صلى على النبي صلى الله عليه وسلم فيها لتأخيره واختلفوا في قدره والاصح وجوبه باللهم صل على محمد وان لم يقل وعلى آله وذكر في البدائع انه يجب عليه السجود عنده وعندهما لا يجب لانه لو وجب لوجب لجبر النقصان ولا يعقل نقصان في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو حنيفة رحمه الله يقول لا يجب عليه بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بل بتأخير الفرض وهو القيام الا أن التأخير حصل بالصلاة فيجب عليه من حيث انها تأخير لا من حيث انها صلاة على النبي صلى الله عليه وسلم اه وقد حكى في المناقب ان أبا حنيفة رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له كيف أوجبت على من صلى علي سجود السهو فأجابه بكونه صلى عليك ساهيا فاستحسنه منه ولو كرر التشهد في القعدة الاخيرة فلا سهو عليه وفي شرح الطحاوي لم يفصل وقال لا سهو عليه فيهما كذا في الخلاصة ومنها اذا شك في صلاته فتفكر حتى استيقن ولا يخلو اما ان يشك في شئ من هذه الصلاة أو في صلاة قبلها وكل على وجهين اما ان طال تفكره بان كان مقدار ما يمكنه ان يؤدي فيه ركنا من أركان الصلاة أو لم يطل وان لم يطل فلا سهو عليه سواء كان تفكره بسبب شك في هذه الصلاة أو في غيرها لان الفكر القليل لا يمكن الاحتراز عنه فكان عفوا دفعا للحرج وان طال تفكره فان كان في غير هذه الصلاة فلا سهو عليه وان كان فيها فعليه السهو استحسانا لتأخير الاركان عن أوقاتها لكن النقصان فيها بخلاف ما اذا شك في صلاة أخرى وهو في هذه الصلاة لان الموجب للسهو في الصلاة سهو وهذه الصلاة لا سهو وصلاة أخرى كذا في البدائع وفي الذخيرة هذا اذا كان

أي سواء كان اماما أولا كما بيناه فعلم انه ليس مراده ترجيح القول بعدم وجوب الاخفاء على المنفرد بل ترجيح القول بان الجهر والاخفاء غير مقدرين بمقدار ما تجوز به الصلاة خلافا لما في الهداية من التقدير فيهما ولما في الولوالجية من التقدير في الثاني فقط على انه حيث كان يفهم مما في الخانية تخصيص وجوب المخافتة في ظاهر الرواية بالامام دون المنفرد وصرح بهذا المفهوم في العناية وغيرها ولا يعارضه تصريح البدائع بان وجوب المخافتة على المنفرد رواية الاصل لانه وان كان ما في الاصل ظاهر الرواية لا يلزم منه أن يكون ما في غيره غير ظاهر الرواية بل الشان ترجيح أحدهما على الآخر وذلك بقول البدائع وهو الصحيح لا بقوله وهو رواية الاصل كما قال صاحب النهر فتدبر

(قوله كذا في البدائع) قال الشيخ اسمعيل لكن في المحيط وقال الشيخ شمس الائمة الحلواني ما قال في الكتاب وان شغله تفكره ليس يريد انه شغله التفكر عن ركن أو واجب وان ذلك يوجب سجود السهو بالاجماع ولكن أراد به

شغل قلبه بعد ان تكون جوارحه مشغولة باداء الاركان ثم ذكر عبارة الذخيرة الآتية وغيرها ثم قال والحاصل ان هذه المسئلة منهم من أطلقها كصاحب عمدة المفتي فقال ولو شك في ركوعه أو في سجوده وطال تفكره يلزمه السهو ومنهم من ذكرها بخصوص القيام كصاحب جامع الفتاوى وهو في القنية بعلامة ظهير الدين المرغيناني فقال فرغ من الفاتحة وتذكر ساعة ساكتا أي سورة يقرأ مقدار ركن يلزمه السهو ومنهم من فصله بالطول وعدمه وأطلق آخرا كصاحب خزانة الفتاوى فقال تفكر في الصلاة ان طال يجب سجود السهو والا فلا ١٠٦ والفاصل انه اذا شغله عن شيء من فعل الصلاة وان قل يجب سجود السهو ومنهم من خصص المشغول عنه كصاحب الخلاصة فقال وانما يجب لو طال تفكره حتى شغله عن ركوع أو سجدة والظاهر ما في البدائع أولا لظهور وجهه وما ذكره الشمس في بيانه آخرا واطلاقهم وجوب السجود بتأخير الركن فيما مر يرجح عدم التقييد بما في الذخيرة وغيرها اهـ كلامه وقد ذكر قبل هذا ان ما في الذخيرة نقله في المحيط عن أبي نصر الصفار اهـ وذكر العلامة قاسم في فتاواه ان شمس الائمة خالفه وذكر عبارته السابقة وذكر ان قول البدائع وان كان تفكره في غير هذه الصلاة الخ جعله في المحيط بعض الروايات وذكر عبارته ثم قال وهذا ترجيح لخلاف ما في البدائع والذخيرة (قوله وكله مخالف لظاهر المذهب) قال العلامة المقدسي قال شيخنا شيخ الاسلام السمديسي في شرح المختار ليست اكثر واجبة فقد حكى المحققون من الحنفية كالامام أبي بكر الرازي والامام أبي بكر الكاشاني وغيرهما الخلاف بين أئمتنا في السنية لا في الوجوب قال بعض المحققين والقول بوجوب البسملة ليس له أصل في الرواية وما نسب الى أبي حنيفة رحمه الله تعالى من الخلاف في الوجوب فهو من طغيان البراع ومن نسب اليه القول بالوجوب فليس بمشهور الاختيار (قوله الخامس انه لا يتكرر النهي أي من الاحكام التي بينها المصنف كما أشار اليه المؤلف بقوله في صدر القولة بيان لاحكام ...ون

التفكر يمنعه عن التسبيح أما اذا كان يسبح أو يقرأ أو يتفكر فلا سهو عليه وفي الظهيرية ولو سبقه الحدث فذهب ليتوضأ فشك أنه صلى ثلاثا أو أربعا وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم استيقن فاتم وضوأه فعليه السهو لانه في حرمة الصلاة فكان الشك في هذه الحالة بمنزلة الشك في حالة الاداء واذا قعد في صلاته قدر التشهد ثم شك في شيء من صلاته انه صلى ثلاثا أو أربعا حتى شغله ذلك عن التسليم ثم استيقن وأتم صلاته فعليه السهو اهـ والاحسن أن يفسر طول التفكر بان يشغله عن مقدار أداء ركن أو واجب ليدخل السلام كما في المحيط قيد بترك الواجب لانه لا يجب بترك سنة كالثناء والتعوذ والتسمية وتكبيرات الركوع والسجود وتسبيحاتها ورفع اليدين في تكبيرة الافتتاح وتكبيرات العيدين والتأمين والتسميع والتحميد كذا في المحيط والخلاصة وجزم الشارح بوجوب السجود بترك التسمية مصدرا به ثم قال وقيل لا يجب وكذا في المجتبى وصرح في القنية بان الصحيح وجوب التسمية في كل ركعة وتبعه العلامة ابن وهبان في منظومته وكله مخالف لظاهر المذهب المذكور في المتون والشروح والفتاوى من انها سنة لا واجب فلا يجب بتركها شيء ولو ترك فرضا فانه لا يجبر بالسجود بل تبطل الصلاة أصلا وفي البدائع وأما بيان ان المتروك ساهيا هل يقضي أولا فنقول انه يقضي ان أمكنه التدارك بالقضاء سواء كان من الافعال أو الاذكار وان لم يمكن فان كان المتروك فرضا فسدت وان كان واجبا لا تفسد ولكنه ينقص ويدخل في حد الكراهة فاذا ترك سجدة صلبية من ركعة قضاها في آخرها اذا تذكر ولا تلزمه اعادة ما بعدها واذا كانا سجدتين قضاهما ويبدأ بالاولى ثم بالثانية لان القضاء على حسب الاداء ولو كانت احداهما سجدة تلاوة وتركها من الاولى والاخرى صلبية تركها من الثانية يراعي الترتيب أيضا فيبدأ بالتلاوية عند عامة العلماء ولو كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء وكذا اذا ترك سجدتين من ركعة لانه لا يعتد بالسجود قبل الركوع لعدم مصادفته محله فلو قرأ وسجد ولم يركع ثم قام فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن الاول وكذا لو قرأ وركع ولم يسجد ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة ولا يكون هذا السجود قضاء عن الاول وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد وانما صلى ركعة والصحيح ان المعتبر الركوع الاول لكونه صادف محله فوقع الثاني مكررا وكذا اذا قرأ ولم يركع وسجد ثم قام فقرأ وركع ولم يسجد ثم قام فقرأ ولم يركع وسجد وانما صلى ركعة وأما الاذكار فاذا ترك القراءة في الاوليين قضاها في الاخريين وقد تقدم حكم ترك الفاتحة أو السورة في الاوليين واذا ترك التشهد في القعدة الاخيرة ثم قام فتذكر عاد وتشهد اذا لم يقيد بالسجدة بخلافه في الاولى كما سيأتي مفصلا الخامس انه لا يتكرر الوجوب بترك

أكثر من واجب حتى لو ترك جميع واجبات الصلاة ساهيا فانه لا يلزمه أكثر من سجدتين لانه تأخر عن زمان العلة وهو وقت وقوع السهو مع ان الاحكام الشرعية لا تؤخر عن عللها فعلم انه لا يتكرر اذ الشرع لم يرد به وسيأتي ان المسبوق يتابع امامه في سجود السهو ثم اذا قام الى القضاء وسها فانه يسجد ثانيا فقد تكرر سجود السهو وأجاب عنه في البدائع بان التكرار في صلاة واحدة غير مشروع وهما صلاتان حكما وان كانت التحريمة واحدة لان المسبوق فيما يقضي كالمنفرد ونظيره المقيم اذا اقتدى بالمسافر فسها الامام يتابعه المقيم في السهو وان كان المقيم ربما يسهو في اتمام صلاته وعلى تقدير السهو يسجد في أصح الروايتين لكن لما كان منفردا في ذلك كان صلاتين حكما اه وعلله في المحيط بان السجدة المتقدمة لا ترفع النقصان المتأخر فاما السجدة المتأخرة فانها ترفع النقصان المتقدم ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى للصدر الشهيد وخزانة الفقه لابي الليث من ان التشهد يقع في صلاة واحدة عشر مرات وصورته رجل أدرك الامام في التشهد الاول من المغرب وتشهد معه ثم يتشهد معه في الثانية وكان على الامام سهو فتشهد معه في الثالثة ثم ذكر الامام ان عليه سجدة التلاوة فانه يسجد معه ويتشهد معه الرابعة ثم يسجد للسهو ويتشهد معه الخامسة فاذا سلم الامام فانه يقوم الى قضاء ما سبق به فيصلي ركعة ويتشهد السادسة واذا صلى ركعة أخرى يتشهد السابعة وكان قد سهى فيما يقضي فيسجد ويتشهد الثامنة ثم تذكر انه قرأ آية السجدة في صلاته فانه يسجد ويتشهد التاسعة ثم يسجد للسهو ويتشهد للعاشرة اه مع انه قد تكرر السجود للسهو في صلاة واحدة حقيقة وحكما وهي صلاة الامام والمسبوق بسبب السجدة الخامسة فيهما وأما التشهد الرابع فلكونه بسبب سجود التلاوة ارتفع تشهد القعدة لان سجود التلاوة تشهدا لان سجود التلاوة رفع ما كان قبله من التشهد والقعود وسجود السهو فكأنه لم يسجد للسهو فلما سجد آخرا كالو سجد للسهو ثم نوى الاقامة حتى صار فرضه أربعا فانه يعيد سجود السهو وفي الظهيرية اذا سها الامام ثم سها خليفته سجد الثاني سجدتين وكفاه (قوله وسهو امامه لا سهوه) معطوف على قوله بترك واجب فأفاد ان السجود له سببان ما ترك الواجب وسهو امامه فانه يجب عليه متابعته اذا سجد لانه عليه الصلاة والسلام سجد له وتبعه القوم ولانه تبع لامامه فيلزمه حكم فعله كالمفسد ونية الاقامة أطلقه فشمل ما اذا كان مقتديا به وقت السهو أو لم يكن وما اذا سجد سجدة واحدة ثم اقتدى به فانه يتابعه في الاخرى ولا يقضي الاولى كما لا يقضيهما لو اقتدى به بعد ما سجدهما لانه حين دخل في تحريمة الامام كان النقص قد انجبر بالسجدتين أو باحداهما ولا يعقل وجوب جابر من غير نقص وقيد بان يكون الامام سجد لانه لو سقط عن الامام بسبب من الاسباب بان تكلم أو أحدث متعمدا أو خرج من المسجد فانه يسقط عن المقتدي بخلاف تكبير التشريق حيث يأتي به المؤتم وان تركه الامام لكونه لا يؤدي في حرمتها وشمل كلامه المدرك والمسبوق واللاحق فانه يلزمهم بسهو امامهم لكن اللاحق لا يتابع الامام في سجود السهو اذا انتبه في حال اشتغال الامام بسجود السهو أو جاء اليه من الوضوء في هذه الحالة وانما يبدأ بقضاء ما فاته ثم يسجد في آخر صلاته والمسبوق والمقيم خلف المسافر يتابعان الامام في سجود السهو ثم يشتغلان بالاتمام والفرق ان اللاحق التزم متابعة الامام فيما اقتدى به على نحو ما يصلي الامام وانه اقتدى في جميع الصلاة فيتابعه في جميعها على نحو ما أدى الامام والامام أدى الاول فالاول وسجد لسهوه في آخر صلاته فكذا اللاحق فاما المسبوق فقد التزم بالاقتداء به متابعته بقدر ما هو صلاة الامام

(قوله وأما التشهد الرابع) قال الرملي هذا جواب سؤال مقدر كأنه قيل قد تقرر انه لا تشهد في سجود التلاوة فاجاب بقوله وأما التشهد الخ (قوله لان سجود التلاوة رفع الخ) قال الرملي هذا جواب عما نشأ من قوله أولا ولا يشكل عليه ما في عمدة الفتاوى الخ

وسهو امامه لا بسهوه

وقد أدرك هذا القدر فيتابعه فيه ثم ينفرد وكذا المقيم المقتدى بالمسافر فلو كان مسبوقا بثلاث ولاحقا بركعة فسجد امامه للسهو فانه يقضي ركعة بغير قراءة لانه لاحق ويتشهد ويسجد للسهو لان ذلك موضع سجود الامام ثم يصلي ركعة بقراءة ويقعد لانها ثانية صلاته ولو كان على العكس سجد للسهو بعد الثالثة كذا في المحيط ولو سجد اللاحق مع الامام للسهو لم يجزه لانه في غير أوانه في حقه فعليه أن يعيد اذا فرغ من قضاء ما عليه ولكن لا تفسد صلاته لانه ما زاد الا سجدتين بخلاف المسبوق اذا تابع الامام في سجود السهو ثم تبين انه لم يكن على الامام سهو حيث تفسد صلاة المسبوق لكونه اقتدى في موضع الانفراد لا لزيادة السجدتين ولم يوجد في اللاحق لانه مقتد في جميع ما يؤدي كذا في البدائع وفصل في المحيط بين أن يعلم انه ليس على امامه سهو فيفسد وبين أن لا يعلم انه لم يكن عليه فلا يفسد لان كثيرا ما يقع لجهلة الائمة فسقط اعتبار المفسد هنا للضرورة اه ولو لم يتابع المسبوق امامه وقام الى قضاء ما سبق به فانه يسجد في آخر صلاته استحسانا لان التحريمة متحدة فجعل كانها صلاة واحدة ولو سها فيما يقضي ولم يسجد لسهو امامه كفاه سجدتان ولو سجد مع الامام ثم سها فيما يقضي فعليه السهو ثانيا لما مر ان ذلك أداء السهو في صلاتين حكما فلم يكن تكرارا ثم المسبوق انما يتابع الامام في السهو لا في السلام فيسجد معه ويتشهد واذا سلم الامام قام الى القضاء وان سلم فان كان عامدا فسدت والا فلا ولا سجود عليه ان سلم قبل الامام أو معه وان سلم بعده لزمه لكونه منفردا حينئذ وعلى هذا لو أحدث الامام بعد السلام قبل السجود واستخلف مسبوقا وارتكب خلاف الاولى وتقدم ينبغي أن يستخلف مدركا ليسجد بهم ويسجد هو معهم وان لم يسجد مع خليفته سجد في آخر صلاته وان لم يجد المسبوق مدركا وكانوا كلهم مسبوقين قاموا وقضوا ما سبقوا به فرادى ثم اذا فرغوا يسجدون ولو قام المسبوق الى قضاء ما سبق به بعد ما سلم الامام ثم تذكر الامام ان عليه سجود السهو وقبل أن يقيد المسبوق ركعة بسجدة فعليه أن يرفض ذلك ويعود الى متابعة الامام ثم اذا سلم الامام قام الى قضاء ما سبق به ولا يعتد بما فعل من القيام والقراءة والركوع ولو لم يعد الى الامام ومضى على صلاته يجوز ويسجد للسهو بعد ما فرغ من القضاء استحسانا ولو تذكر الامام ان عليه سجدتي السهو بعد ما قيد المسبوق ركعته بسجدة فانه لا يعود الى الامام ولا يتابعه في سجود السهو ولو تابعه فيها تفسد صلاته لزيادة ركعة وقد ذكرنا بقية مسائل المسبوق في باب الحدث في الصلاة ولو سها الامام في صلاة الخوف سجد للسهو وتابعه فيها الطائفة الثانية وأما الطائفة الاولى وانما يسجدون بعد الفراغ من الاتمام لان الثانية بمنزلة المسبوقين والاولى بمنزلة اللاحقين وانما لم يلزم المأموم سهو نفسه لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ان سجد قبل السلام وان أخره الى ما بعد سلام الامام يخرج من الصلاة بسلام الامام لانه سلام عمد ممن لا سهو عليه ولو تابعه الامام ينقلب التبع أصلا وشمل كلامه المدرك واللاحق فانه مقتد في جميع صلاته بدليل انه لا قراءة عليه فلا سجود ولو سها فيما يقضيه مطلقا وأما المقيم اذا اقتدى بالمسافر ثم قام لاتمام صلاته وسها فذكر الكرخي انه كاللاحق فلا سجود عليه بدليل انه لا يقرأ وذكر في الاصل انه يلزمه السجود وصححه في البدائع لانه انما اقتدى بالامام بقدر صلاة الامام فاذا انقضت صلاة الامام صار منفردا فيما وراء ذلك وانما لا يقرأ فيما يتم لان القراءة فرض في الاوليين وقد قرأ الامام فيهما وشمل المسبوق فيما يؤديه مع الامام وأما فيما يقضيه فهو كالمنفرد كما تقدم وعليه يفرع ما اذا سلم ساهيا فان كان قبل الامام أو معه فلا سهو

كان

(قوله يخرج من الصلاة بسلام الامام) قال في النهر لقائل أن يقول لا نسلم انه يخرج منها بسلامه وقد سبق خلافه فيمن لا سهو عليه فكيف بمن عليه السهو وحينئذ فيمكنه ان يأتي بهذا الجابر اه ومراده بالخلاف ما ذكره المؤلف في باب الحدث في الصلاة عن المحيط ان القوم يخرجون من الصلاة بحدث الامام عمدا اتفاقا ولهذا لا يسلمون ولا يخرجون منها بسلامه عندهما خلافا لمحمد وأما بكلامه فعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان اه لكن ذكر في نواقض الوضوء لو ضحك القوم بعدما أحدث الامام متعمدا لا وضوء عليهم وكذا بعدما تكلم الامام وكذا بعد سلام الامام هو الاصح كذا في الخلاصة وقيل اذا قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلاة الى أن يسلم بنفسه أولا اه وعليه فمقتضى كلام الخلاصة ان الاصح الثاني ولذا جزم به هنا وظاهره عدم الفرق بين من عليه سهو أولا فسقط كلام النهر فتدبر وفي النهر أيضا ثم مقتضى كلامهم انه يعيدها لثبوت الكراهة مع تعذر الجابر (قوله وقد قرأ الامام فيهما) قال في النهر وبهذا علم انه كاللاحق في حق القراءة فقط

(قوله المصنف وهو اليه أقرب) قال في النهر في كلامه تقديم معمول أفعل التفضيل وهو ممتنع عندهم وجوزه صدر الافاضل توسعة (قوله وصححه الشارح) أقول ونقل الشرنبلالي تصحيحه عن البرهان ومشى عليه في متنه نور الايضاح وكذا تلميذ المؤلف في متنه التنوير (قوله وقد يقال انه اذا عاد الخ) ذكره المقدسي أيضا وقال بعده ولا غلط في كلامهم ان أرادوا تركا مقيدا بذلك الوقت ليس تركا بالكلية فهو معنى التأخير فتأمل اهـ وحاصله ابداء الفرق بين العود الى القعود في مسئلتنا والعود الى القيام في المسئلة المقيس عليها بان عوده الى القيام عود من فرض الى فرض بخلاف عوده الى القعود لكن يجاب أنه في مسئلة القنوت لم يعد الى فرض لان ركوعه لم يرتفض فقيامه بعده ليس قيام فرض بل هو قيام الرفع من الركوع وهو سنة أو واجب فكان في قراءته للقنوت تأخير فرض لا تركه فهو نظير عوده الى القعود (قوله والقنوت له شبهة القرآنية الخ) هذا مسلم لو كان الواجب في القنوت دعاءه المخصوص الذي قيل انه كان سورتين من القرآن فنسخ مع أنه سنة والواجب غير موقت به كما مر في محله تأمل (قوله من التصحيح) أي من تصحيح الزيلعي الفساد (قوله وقد ذكر في المجتبى الخ) قال في النهر أقول صرح ابن وهبان بان الخلاف في التشهد وعدمه مفرع على القول بعدم الفساد وترجيح أحد القولين بناء عليه لا يستلزم ترجيح عدم الفساد ظاهرا نعم قال الشيخ عبد البر رأيت بخط العلامة نظام الدين السيرامي تصحيح عدم الفساد ثم قال ولقائل أن يمنع قول ... في غاية ما وجد الخ بان الفساد لم يأت من قبل الزيادة بل من رفض الركن للواجب والذي رأيته مفقود لا عن شرح القدوري ان لم ... عوف والزوزني ان القول بعدم الفساد في صورة ما اذا كان الى القيام أقرب وأنه في الاستواء فانما لا خلاف في الفساد اهـ ويسند نقل المقدسي عن شرحي القدوري للمذكورين بعد نقله تصحيح الصحة عن المعراج والدراية ما نصه ان عاد للقعود يكون مسيئا اهـ وتفسد صلاته ويسجد لتأخير الواجب اهـ وهذا موافق لما بحثه المحقق ويوافقه أيضا ما في القنية ترك القعدة الاولى في نفل فلما قام عاد اليها وذكر انه لم يكن له القعود يقوم في الحال وفيها أيضا ولو عاد الامام يعني الى القعدة الاولى بعد ما قام لا يعود

وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عاد والالا

كان بعده فعليه كما ذكرناه وفي المحيط وغيره وينبغي للمسبوق أن يمكث ساعة بعد فراغ الامام ثم يقوم لجواز أن يكون على الامام سهو (قوله وان سها عن القعود الاول وهو اليه أقرب عاد والالا) أي الى القعود لان الاصل أن ما يقرب من الشئ يأخذ حكمه كفناء المصر وحريم البئر فان كان أقرب الى القعود بان رفع اليتيه من الارض وركبتاه عليها أو ما لم ينتصب النصف الاسفل وصححه في الكافي فكانه لم يقم أصلا فان كان الى القيام أقرب فكانه قد قام وهو فرض قد تلبس به فلا يجوز رفضه لاجل واجب وهو القعدة وهذا التفصيل مروي عن أبي يوسف واختاره مشايخ بخارى وارتضاه أصحاب المتون وفي الكافي واستحسن مشايخنا رواية وذكر في المبسوط ان ظاهر الرواية اذا لم يستتم قائما يعود واذا استتم قائما لا يعود لانه جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قام من الثانية الى الثالثة قبل أن يقعد فسبحوا به فعاد وروي انه لم يعد وكان بعد ما استتم قائما وهذا لانه لما استتم قائما اشتغل بفرض القيام فلا يتركه اهـ وصححه الشارح وفي فتح القدير انه ظاهر المذهب والتوفيق بين الفعلين المرويين بالحمل على حالتي القرب من القيام وعدمه ليس باولى منه بالحمل على الاستواء وعدمه ثم لو عاد في موضع وجوب عدمه اختلفوا في فساد صلاته فصحح الشارح الفساد لتكامل الجناية برفض الفرض بعد الشروع فيه لاجل ما ليس بفرض وفي المبتغى بالغين المعجمة انه غلط لانه ليس بترك وانما هو تأخير كما لو سها عن السورة فركع فانه يرفض الركوع ويعود الى القيام ويقرأ لاجل الواجب وكما لو سها عن القنوت فركع فانه لو عاد وقنت لا تفسد على الاصح وقد يقال انه لو عاد وقرأ السورة صارت السورة فرضا فقد عاد من فرض الى فرض والقنوت له شبهة القرآنية على ما قيل انه كان قرآنا فنسخ فقد عاد الى ما فيه شبهة القرآنية أو عاد الى فرض وهو القيام فان كل ركن طوله فانه يقع فرضا كله وفي فتح القدير وفي النفس من التصحيح شئ وذلك ان غاية الامر في الرجوع الى القعدة الاولى أن تكون زيادة قيام ما في الصلاة وهو وان كان لا يحل فهو بالصحة لا يخل لما عرف ان زيادة ما دون ركعة لا يفسد الا أن يفرق باقتران هذه الزيادة بالرفض لكن قد يقال المستحق لزوم الاثم أيضا بالرفض أما الفساد فلم يظهر وجه استلزامه اياه فترجح بهذا البحث القول المقابل للمصحح اهـ فظاهره انه لم يطلع على تصحيح آخر وقد ذكر في المجتبى ومعراج الدراية انه لو عاد بعد الانتصاب مخطئا قيل يتشهد لنقضه القيام والصحيح انه لا يتشهد ويقوم ولا ينتقض قيامه بقعود لم يؤمر به كمن نقض الركوع بسورة أخرى لا ينتقض ركوعه اهـ فقد اختلف التصحيح كما رأيت والحق

معه القوم تحقيقا للمخالفة وذكر البعض انهم يعودون معه اهـ وهذا كما قال في شرح المنية يفيد عدم الفساد بالعود (قوله
وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته) قال في النهر وفيه ما لا يخفى والذي ينبغي أن يقال انها واجبة في الواجب فرض في

عدم الفساد ولا يلزم سجدة التلاوة فانه يترك الفرض لاجلها وهي واجبة لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وأراد بالقعود الاول القعود في صلاة الفرض رباعيا كان أو ثلاثيا وكذا في صلاة الوتر كما في المحيط اما في النفل اذا قام الى الثالثة من غير قعدة فانه يعود ولو استتم قائما ما لم يقيدها بسجدة كذا في السراج الوهاج وحكى فيه خلافا في المحيط قيل لا يعود لانه صار كالفرض وقيل يعود ما لم يقيدها بالسجدة لان كل شفع صلاة على حدة في حق القراءة فأمرناه بالعود الى القعدة احتياطا ومتى عاد تبين ان القعدة وقعت فرضا فيكون رفض الفرض لمكان الفرض فيجوز اهـ وهذا كله في حق الامام والمنفرد وأما المأموم اذا قام ساهيا فانه يعود ويقعد لان القعود فرض عليه بحكم المتابعة اليه أشار في السراج الوهاج وانه قال اذا تشهد الامام وقام من القعدة الاولى الى الثالثة فنسي بعض من خلفه التشهد حتى قاموا جميعا فعلى من لم يتشهد أن يعود ويتشهد ثم يتبع امامه وان خاف أن تفوته الركعة الثالثة لانه تبع لامامه فيلزمه ان يتشهد بطريق المتابعة وهذا بخلاف المنفرد لان التشهد الاول في حقه سنة وبعد ما اشتغل بفرض القيام لا يعود الى السنة وههنا التشهد فرض عليه بحكم المتابعة اهـ وكذا في القنية فهي القعود أولى وظاهره انه لو لم يعد تبطل صلاته لترك الفرض وفي المجمع ولو نام لاحق سها امامه عن القعدة الاولى واستيقظ بعد الفراغ أمرناه بترك القعدة اهـ وفي آخر فتاوى الولوالجي من مسائل متفرقة مريض يصلي بالايماء فلما بلغ حالة التشهد فظن انه حالة القيام فاشتغل بالقراءة ثم تذكر انه حالة التشهد فلا يخلو اما ان كان التشهد الاول أو التشهد الثاني وان كان التشهد الاول فحالة القراءة تنوب عن القيام فلا يعود الى التشهد ويتم الصلاة وان كان التشهد الثاني رجع الى التشهد ويتم الصلاة وكذلك الجواب في الصحيح اذا قام قبل ان يتشهد اهـ (قوله ويسجد للسهو) خاص بقوله والا لا كما صححه المصنف في الكافي تبعا لصاحب الهداية لترك الواجب واما اذا كان الى القعود أقرب وعاد فلا سجود عليه كما اذا لم يقم لان الشرع لم يعتبره قياما والا لم يطلق له القعود فكان معتبرا قعودا أو انتقالا للضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع لوجوب السجود وفي الخلاصة وفي رواية اذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو ويستوي فيه القعدة الاولى والثانية وعليه الاعتماد وان رفع أليتيه عن الارض وركبتاه على الارض ولم يرفعهما لا سهو عليه كذا روي عن أبي يوسف وفي الاجناس عليه السهو ويستوي في ذلك القعدة الاولى والاخيرة اهـ والحاصل على هذا المعتمد انه ان كان الى القعود أقرب فانه يعود مطلقا فان رفع ركبتيه من الارض لزمه السجود والا فلا وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه وفي الولوالجية المختار وجوب السجود لانه بقدر ما اشتغل بالقيام صار مؤخرا واجبا وجب وصله بما قبله من الركن فصار تاركا للواجب فيجب عليه سجدتا السهو اهـ واختلف الترجيح على أقوال ثلاثة والاكثر على الاول (قوله وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد) لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان ما دون الركعة بمحل الرفض أراد بالاخير القعود المفروض ليشمل الفرض الرباعي والثلاثي والثنائي فان قعوده ليس متعددا الا أن يقال انه يسمى أخيرا باعتبار انه آخر الصلاة لا باعتبار انه مسبوق بمثله أطلقه فشمل ما اذا لم يقعد أصلا أو جلس جلسة خفيفة أقل من قدر التشهد واذا عاد احتسب له الجلسة الخفيفة حتى لو كان كلا الجلستين

الفرض (قوله في الصحيح) أي في المصلي الصحيح غير المريض (قوله أو انتقالا) أي انتقالا عن القعود وعلى كل فليس بقيام (قوله وان رفع أليتيه عن الارض الخ) لا يخفى أن هذه الصورة

ويسجد للسهو وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد

هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك الصورة اختلاف الرواية وقد اختار في الاجناس في هذه الصورة أن عليه السهو اللهم الا أن يحمل الاول على ما اذا فارقت ركبتاه الارض دون أن يستوي نصفه الاسفل شبه الجالس لقضاء الحاجة (قوله فالحاصل على هذا) أي على ما في الخلاصة وقوله وهو مخالف للتصحيح السابق في بعضه أي للتصحيح الذي قدمه عن الكافي والهداية وان ظاهره أنه متى كان الى القعود أقرب وعاد لا سجود عليه سواء رفع ركبتيه من الارض أولا فيوافقه ما في الخلاصة فيما اذا لم يرفع ركبتيه ويخالفه فيما اذا رفعهما وقوله وفي الولوالجية الخ جعله قولا ثالثا لان ظاهره انه متى كان الى القعود أقرب يلزمه السجود سواء مقدار رفع ركبتيه من الارض أولا (قول المصنف عاد ما لم يسجد) قال في النهر أي ما لم يقيد ركعته بسجدة وهذا أراد لا ما اذا سجد

ركوع فانه يعود أيضا لعدم الاعتداد بهذا السجود (قوله لتأخيره فرضا) قال فى النهر لم يفصل بين ما اذا كان الى القعود أقرب أولا وكان ينبغى أن لا يسجد فيما اذا كان اليه أقرب كما فى الاولى لما سبق قال فى الحواشى السعدية ويمكن أن يفرق بينهما بان القريب من القعود وان جاز أن يعطى له حكم القاعد الا أنه ليس بقاعد حقيقة فاعتبر جانب الحقيقة فيما اذا سها عن الثانية وأعطى حكم القاعد فى السهو عن الاولى اظهارا للتفاوت بين الواجب والفرض وبه علم أن من فسر الواجب بالقطعى فقد أصاب والا أشكل الفرق وقد يقال لم لا يجوز أن يفسر بالقوى من نوعيه وهو ما يفوت الجواز بفوته ولا يشكل بثبوت التفاوت بين نوعيه نعم يشكل على من فسره باصابة لفظ السلام أو التشهد (قوله وهو أولى مما فى العناية) اعترضه الشيخ اسمعيل بان الذى فى العناية تفسيره بالقطعى فليس النقل بصواب نعم فسر فى العناية الواجب بذلك فى المسئلة ١١١ الثانية وهى ما اذا قعد الاخير (قوله لانه لم يؤخره عن محله الخ) قال فى النهر مدفوع بان التأخير واقع فيهما فصح اضافة السجود الى أيهما كان قال الشيخ اسمعيل يمكن نسبته

وسجد للسهو وان سجد بطل فرضه برفعه

الى الاقوى وهو الفرض هذا مع ارخاء العنان وقد علمت أنه حصل سهو فى النقل (قوله فسدت اتفاقا اه) قال الرملى قال المرحوم شيخ شيخنا على المقدسى لم ينتبه بل ذكر بعده ما يندفع به عنه الاشكال فانه قال لما سنذكره فى تتمة نعقدها للسجدات وذكر هناك ما يوضحه اه وذكر فى النهر ما قرره فى تلك التتمة وهو أنه اذا علم أنها من غير الركعة الاخيرة أو تحرى فوقع تحريه على ذلك أو لم يقع تحريه على شئ وبقى شاكا فى انها من الاخيرة أو ما قبلها وجب عليه نية القضاء وان علم أنها من الركعة الاخيرة لم يحتج الى نية وعلى هذا ما ذكر فيمن سلم من الفجر وعليه السهو فسجد وقعد وتكلم ثم تذكر أن عليه صلبية من الاولى فسدت وان من الثانية لا ونابت احدى سجدتى السهو عن الصلبية اه قال فى وهذا التقرير يقتضى نقض ما قدمه من دعوى الاتفاق على الفساد بتذكر الصلبية وذلك أنه اذا علم أنها من الاخيرة فينبغى ان لا تفسد اتفاقا لانصرافها اليها أو من غيرها أو لم يعلم وقد نواها فكذلك الا أنه لا يعيدها المأمور أما اذا لم ينوها فسدت عند أبى يوسف خلافا لمحمد لعدم انصرافها اليها وعلى هذا فما فى الخلاصة ليس على اطلاقه بل فسادها انما هو على قول الثانى فقط اه فقوله لعدم انصرافها علة لقوله فسدت عند أبى يوسف وأما عدمه عند محمد فلما ذكره المؤلف وبما قرره فى النهر ظهر ما فى

مقدار التشهد ثم تكلم بعده جازت صلاته كما قدمناه فى باب صفة الصلاة عن الولوالجية (قوله وسجد للسهو) لتأخيره فرضا وهو القعود الاخير وعلله فى الهداية بانه أخر واجبا فقالوا أراد به الواجب القطعى وهو الفرض وهو أولى مما فى العناية من تفسيره باصابة لفظ السلام لانه لم يؤخره عن محله لان محله بعد القعود ولم يقعد وانما أخر القعود والاولى أن يقال أراد به الواجب الذى يفوت الجواز بفوته اذ ليس دليلها قطعيا (قوله وان سجد بطل فرضه برفعه) لانه استحكم شروعه فى النافلة قبل اكمال أركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث فى يمينه لا يصلى وقوله برفعه أى برفع الوجه عن الارض اشارة الى ان المختار للفتوى انه لا يبطل بوضع الجبهة كما هو مروى عن أبى يوسف لان تمام الشئ بآخره وآخر السجدة الرفع اذ الشئ انما ينتهى بضده ولهذا لو سجد قبل امامه فادركه امامه فيه جاز ولو تمت بالوضع لما جاز لان كل ركن أداه قبل امامه لا يجوز ولانه لو تم قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث بقيد البناء وثمرة الاختلاف فيما اذا أحدث فى السجود فانصرف وتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد فى الرابعة قال أبو يوسف لا يعود الى القعود وبطل فرضه وقال محمد يعود ويتم فرضه قالوا أخر أبو يوسف بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وهذا معنى ما يسأله العامة أى صلاة يصلحها الحدث فهى هذه الصلاة على قول محمد وزه كلمة استعجاب وانما قالها أبو يوسف تهكما وقيل الصواب بالضم والزاى ليست بخالصة كذا فى المغرب وفى فتح القدير وهذا أعنى صحة البناء بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر فى ذلك السجود انه ترك سجدة صلبية من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا اه ولا يخفى ما فيه بل لا يصح هذا التقييد لانه اذا سبقه الحدث وهو ساجد لم يخلط النفل بالفرض قبل اكماله عند محمد سواء تذكر ان عليه سجدة صلبية أولا اذ لا فرق بين أن يكون عليه ركن واحد أو ركنان وعبارة الخلاصة أولى وهى ولو قيد الخامسة بالسجدة فتذكر انه ترك سجدة صلبية من صلاته لا تنصرف هذه السجدة اليها لما انه تشترط النية فى السجدة وصلاته فاسدة اه واذا بطل فرض الامام برفعه بطل فرض المأموم سواء كان قعد أولا ولذا ذكر قاضيخان فى فتاواه ولو ان الامام لم يقعد على رأس الرابعة وقام الى

كلام الرملي عن المقدسي فتدبر (قوله ومصل قعد ولم يعتبر قعوده) المراد به القعود الاخير وهذا مصور في فرع الخانية المذكور آنفا ولكن قوله وبطلت بتركه لم يظهر لي وأتدبره تأمل (قوله لانه يكون تطوعا قبل المغرب) لعل الاولى أن يقال لانه يكون تطوعا بعد العصر فتأمل (قوله وفي قاضيخان الا الفجر) قال في النهر وأنت خبير بان ما اقتصر عليه قاضيخان من الفجر هو الصواب وذلك أن موضوع المسئلة حيث كان فيما اذا لم يقعد وبطل فرضه كيف لا يضم في

العصر ولا كراهة في التنفل قبله ثم بعد مدة عن لي حين اقراء هذا بالجامع الازهر أنه يمكن حمله على ما اذا كان يقضي عصرا أو ظهرا بعد العصر فانه لا يضم كما هو ظاهر وعليه فيصح التوجيه والله تعالى الموفق اه أقول فعلى زيادته الظهر

الخامسة ساهيا وتشهد المقتدي وسلم قبل ان يقيد الامام الخامسة بالسجدة ثم قيدها بالسجدة فسدت صلاتهم جميعا اه وسواء كان المأموم مسبوقا أو مدركا كما في الظهيرية واذا لم يبطل فرض الامام بعوده قبل السجود لم يبطل فرض المأموم وان سجد لما في المحيط لو صلى اماما ولم يقعد في الرابعة من الظهر وقام الى الخامسة فركع وتابعه القوم ثم عاد الامام الى القعدة ولم يعلم القوم حتى سجدوا سجدة لا تفسد صلاتهم لانهم لما عاد الامام الى القعدة ارتفض ركوعه فيرتفض ركوع القوم أيضا تبعا له لانه بناء عليه فبقي لهم زيادة سجدة وذلك لا يفسد الصلاة اه وهذا مما يلغز به فيقال مصل ترك القعدة الاخيرة وقيد الخامسة بسجدة ولم تبطل صلاته ومصل قعد ولم يعتبر قعوده و بطلت بتركه وقيد بقوله ولم يعلم القوم لما في المجتبى انه لو عاد الامام الى القعود قبل السجود وسجد المقتدي عمدا تفسد وفي السهو خلاف والاحوط الاعادة اه وفي فتح القدير ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة واذا عاد لا يعيدوا التشهد (قوله فصارت نفلا فيضم اليها سادسة) لما سبق مرارا من انه لا يلزم من بطلان الوصف بطلان الاصل عندهما خلافا لمحمد فيضم سادسة لان التنفل بالوتر غير مشروع ولو لم يضم فلا شئ عليه لانه ظان وشروعه ليس بملزم واذا اقتدى به انسان في الخامسة ثم أفسدها فعلى قول محمد لا يتصور القضاء وعندهما يقضي ستا لشروعه في تحريمة الست بخلاف ما اذا عاد الامام قبل السجدة فانه يقضي أربعا ثم صرح المصنف في الوافي بان ضم السادسة مندوب وتركه في المختصر للاختلاف وفي عبارة القدوري تبعا لرواية الاصل اشارة الى الوجوب فانه قال وكان عليه ان يضم اليها ركعة سادسة ووجهه في فتح القدير بعدم جواز التنفل بالوتر وفي المبسوط وأحب الي أن يشفع الخامسة لان النفل شرع شفعا لا وترا كذا في البدائع والاظهر الندب لان عدم جواز التنفل بالوتر انما هو عند القصد اما عند عدمه فلا ولهذا لا يلزمه شئ لو قطعه وفي السراج الوهاج ان ضم السادسة في سائر الصلوات الا في العصر فانه لا يضم اليها لانه يكون تطوعا قبل المغرب وذلك مكروه وفي قاضيخان الا الفجر وانه لا يضيف اليها لان التنفل قبلها وبعدها مكروه اه وسيأتي ان الصحيح انه لو قعد على رأس الرابعة وقام الى الخامسة وقيدها بسجدة فانه يضم سادسة ولو كان في الاوقات المكروهة فينبغي أن لا يكره هنا أيضا على الصحيح اذ لا فرق بينهما ولم يذكر المصنف سجود السهو لان الاصح عدمه لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ثم اعلم انه لا فرق في عدم البطلان عند العود قبل السجود والبطلان ان قيد بالسجود بين العمد والسهو ولذا قال في الخلاصة وان قام الى الخامسة عمدا أيضا لا تفسد ما لم يقيد الخامسة بالسجدة عندنا ثم اعلم أيضا ان البطلان بالتقييد بالسجدة أعم من أن يكون قد قرأ في الركعة الخامسة أولا كما في الخلاصة وقد يقال ان المفسد خلط النفل بالفرض قبل اكماله والركعة بلا قراءة في النفل غير صحيحة فلم يوجد الخلط فكان زيادة ما دون الركعة وهو لا يفسد صلا[...]

وصارت نفلا فيضم اليها سادسة

لا يظهر اقتصار السراج على زيادته العصر والذي يظهر ان استثناء السراج بالنظر الى المسئلة الآتية وهي ما لو قعد على رأس الرابعة ثم قام واليه يشير تعليله فتدبره كذا في شرح الشيخ اسمعيل قلت هذا غير ظاهر اذ لو كان كذلك لذكرها في محلها مع انه ذكرها هنا ولكن قد يرتكب ذلك تصحيحا لكلامه لعلو مقامه هذا وقال في شرح المنية لابن أمير حاج قلت وأما المغرب اذا لم يقعد على الثالثة منها أو قيد الرابعة بالسجدة يقطع عليها ولا يضم اليها أخرى لنصهم على كراهة التنفل قبلها وعلى كراهته بالوتر مطلقا اه (قوله وقد يقال الخ) قال في [...] ويؤيده ما مر من ان السجود الخالي عن الركوع لا يعتد به فكذا الخالي عن القراءة الا أن يفرق بانه قد عهد اتمام الركعة [...] القراءة كما في المقتدي بخلاف الخالية عن الركوع

يقال [...] مقدار [...] اذا سجد [...]

يفسد (قوله وان قعد فى الرابعة ثم قام عاد وسلم) لان التسليم فى حالة القيام غير مشروع وأمكنه الاقامة على وجهه بالقعود لان مادون الركعة بمحل الرفض ثم اذا عاد لا يعيد التشهد وكذا لو نام قاعدا وقال الناطفى يعيد ثم قبل القوم يتبعونه فان عاد عادوا معه وان مضى فى النافلة اتبعوه لان صلاتهم تمت بالقعدة والصحيح انهم لا يتبعونه لانه لا اتباع فى البدعة فان عاد قبل تقييد الخامسة بالسجدة اتبعوه بالسلام وان قيد سلموا فى الحال (قوله وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليه سادسة) أى لم يفسد فرضه بسجوده كما فسد فيما اذا لم يقعد هذا هو المراد بالتمام والا فصلاته ناقصة كما سيأتى وانما لم يفسد لان الباقى اصابة لفظ السلام وهى واجبة وانما يضم اليها أخرى لتصير الركعتان له نفلا للنهى عن الركعة الواحدة واذا ضم فانه يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو كما سيأتى ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح لان المواظبة عليهما انما كانت بتحريمة مبتدأة أطلق فى الضم فشمل ما اذا كان فى وقت مكروه كما بعد الفجر والعصر لان التطوع انما يكره فيهما اذا كان عن اختيار اما اذا لم يكن عن اختيار فلا وعليه الاعتماد وكذا فى الخانية وهو الصحيح كذا فى التبيين وعليه الفتوى كذا فى المجتبى لكن اختلف فى الضم فى غير وقت الكراهة قيل بالوجوب وقيل بالاستحباب كما قدمناه وأما فى وقت الكراهة فقيل بالكراهة والمعتمد المصحح انه لا بأس به كما عبر وا به بمعنى ان الاولى تركه فظاهره انه لم يقل أحد بوجوبه ولا باستحبابه وفرق الشارح بين الفجر والعصر فصحح انه لا يكره فى العصر وجزم بالكراهة فى الصبح وفيه نظر اذ لا فرق بين الفجر والعصر فكما صحح عدمها فى العصر لزمه تصحيح عدمها فى الفجر ولذى سوى بينهما فى فتح القدير وقال والنهى عن التنفل القصدى بعدهما ولذا اذا تطوع من آخر الليل فلما صلى ركعة طلع الفجر الاول ان يتمها ثم يصلى ركعتى الفجر لانه لم يتنفل باكثر من ركعتى الفجر قصدا اه وصرح فى التجنيس بان الفتوى على رواية هشام من عدم الفرق بين الصبح والعصر فى عدم كراهة الضم وان لم يتم الركعتين نه لا فلا شئ عليه كما قدمناه وفى المحيط وان شرع معه رجل فى الخامسة يصلى ركعتين عند أبى يوسف وعند محمد ستا بناء على ان احرام الفرض انقطع بالانتقال الى النفل عند أبى يوسف لان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الفرض فلم يصح شارعا الا فى هذا الشفع وعند محمد لم ينقطع احرام الفرض وهو الاصح لانه صار شارعا فى النفل من غير تكبيرة جديدة ولو انقطعت التحريمة لاحتاج الى تكبيرة جديدة لان الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة جديدة ولما بقيت التحريمة صار شارعا فى الكل ولو قطع المقتدى هذا النفل قال محمد لا شئ عليه لانها غير مضمونة على الامام فلا تصير مضمونة على المقتدى وقال أبو يوسف يلزمه قضاء ركعتين وهو الاصح لان النفل مضمون فى الاصل وانما لم يصر مضمونا على الامام هنا لعارض وهو شروعه فيه ساهيا وقد انعدم هذا العارض فى حق المقتدى فبقيت صلاة الامام مضمونة فى حق المقتدى بخلاف اقتداء البالغ بالصبى فى النوافل فلا يصح عند عامة المشايخ لان التطوع انما لم يصر مضمونا على الصبى بامر أصلى وهو الصبا فلا يمكن أن يجعل معدوما فى حق المقتدى فبقى بمنزلة اقتداء المفترض بالمتنفل اه فالحاصل ان المصحح قول محمد فى كونه يصلى ستا وقول أبى يوسف فى لزوم ركعتين لو أفسدها وفى [illegible]اج الوهاج وعليه الفتوى وقد قدمنا انه اذا اقتدى به فى الخامسة ولم يكن قعد الامام قدر [illegible]د ولم يعد فانه يلزمه الست والفرق بين المسئلتين ان فى المسئلة الاولى التزم صلاة الامام وهى [illegible]ت ركعات نفلا والشروع فى النفل لا يوجب أكثر من ركعتين الا بالاقتداء وههنا الامام لم يكن

(قوله لان التسليم الخ) قال فى النهر ومع ذلك لو سلم قائما صح كما فى الخلاصة

(قوله والمعتمد المصحح أنه لا بأس به) قال فى النهر وعلى هذا فالاولى أن يكون معنى ضم أى جاز له الضم ليعم كل وقت والا يخرج عن كلامه بتقدير حمله على الندب والوجوب وقت الكراهة اه وقد يقال ان مرادهم الندب

وان قعد فى الرابعة ثم قام عاد وسلم وان سجد للخامسة تم فرضه وضم اليها سادسة

لان الصلاة أقل مراتبها الاستحباب لا الاباحة بدليل ما يأتى من أنه اذا تطوع فصلى ركعة ثم طلع الفجر فالاولى أن يتمها وانما عبروا هنا بلا بأس لان الوقت المكروه وهنا محل توهم أن فى الصلاة فيه بأسا فعبروا بلا بأس للدلالة على انه لا يكره التطوع فيه وذلك لا ينافى ان الاتمام أفضل كما هو ظاهر اطلاق قولهم وضم سادسة لشموله الوقت المكروه تأمل

صـ

(قوله وعند محمد هو لجبر نقصان الخ) قال ابن أمير حاج في شرحه على المنية قال فخر الاسلام انه المعتمد للفتوى وصاحب المحيط هو الاصح اه (قوله تمكن بالدخول فيه) الباء للسببية وضمير فيه راجع للنفل وقوله في الفرض متعلق بنقصان أو بتمكن وقوله بترك الواجب بدل من قوله بالدخول فيه (قوله واختاره في الهداية) قال في النهر لكن كلام الشارحين لها يأباه ولولا خوف الاطالة لبيناه (قوله لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة) أقول مقتضى هذا التعليل أنه لو لم يسجد في آخر الشفع له البناء وهو ظاهر فيأتي به في آخر الشفع الثاني 114 لانها صارت صلاة واحدة وفي القنية برمز نجم الائمة الحكيمي ثم تطوع ركعتين وسها ثم بنى عليه ركعتين يسجد للسهو ولو بنى على الفرض تطوعا وقد سها في الفرض لا يسجد اه والظاهر أن وجه الثاني كون النفل المبني على الفرض صار صلاة أخرى ولا يمكن أن يكون سجود السهو لصلاة واقعا في صلاة أخرى وان كانت تحريمة الفرض باقية لكن يرد عليه المسئلة المارة آنفا فانه يسجد في الشفع المبني على الفرض الا أن يفرق بين النفل المبني على الفرض قصدا والمبني بلا قصد لانه صلاة واحدة (قوله وانما قال لم يبن الخ) قال الرملي ذكر في النهاية ما يقتضي أن في المسئلة روايتين وأقول يجب ان تقيد صحة البناء بما اذا لم يسلم منه للقطع أما اذا سلم لقطع الصلاة فيمتنع البناء لان سلامه ممن ليس عليه سجود سهو وهو مخرج من [illegible] على [illegible] الصلاة فكيف يتأتى البناء على الشفع السابق معه ولم أر من نبه عليه تأمل اه (قوله لكن يرد الخ) أقول ظاهره أن البناء [illegible] على الفرض كالبناء على النفل من حيث انه يعيد سجود السهو ويخالفه ما قدمناه عن القنية آنفا ولعل هذا هو السر في تقييد المصـ[illegible] على التطوع تأمل (قوله فسجد لسهوه بعد السلام) تقييده بما بعد السلام لا يفيد أنه لو سجد قبله له ذلك من غير كراهة كما تو[illegible]ر وقوله الرملي بل تقييده باعتبار أن ذلك محله عندنا تامل (قوله فلا تظهر دونها) أي فلا تظهر الحاجة دون السجدة يعني اذا سجد [illegible]ن صاحب

وسجد للسهو ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعا آخر عليه ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والالا

متنفلا الا ركعتين فلزم المأموم ركعتان وفي السراج الوهاج اذا قعد في الرابعة قدر التشهد وقام الى الخامسة ساهيا واقتدى به رجل لا يصح اقتداؤه ولو عاد الى القعدة لانه لما قام الى الخامسة فقد شرع في النفل فكان اقتداء المفترض بالمتنفل ولو لم يقعد مقدار التشهد صح الاقتداء لانه لم يخرج من الفرض قبل ان يقيدها بسجدة اه (قوله وسجد للسهو) الظاهر رجوعه الى كل من المسئلتين فان كانت الاولى وهي ما اذا عاد وسلم فظاهر لانه آخر الواجب وهو السلام وكذا اذا شك في صلاته فلم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فاشتغل بفكره حتى أخر السلام لزمه السهو وان كانت الثانية وهي ما اذا لم يعد حتى سجد ففيه ثلاثة أقوال فعند أبي يوسف سبب سجوده النقصان المتمكن في النفل بالدخول فيه لا على الوجه المسنون لانه لا وجه لان يجب لجبر نقصان في الفرض لانه قد انتقل منه الى النفل ومن سها في صلاة لا يجب عليه أن يسجد في أخرى وعند محمد هو لجبر نقصان تمكن بالدخول فيه في الفرض بترك الواجب وهو السلام وصحح الماتريدي أنه جابر للنقص المتمكن في الاحرام فينجبر النقص المتمكن في الفرض والنفل جميعا واختاره في الهداية (قوله ولو سجد للسهو في شفع التطوع لم يبن شفعا آخر عليه) لان السجود يبطل لوقوعه في وسط الصلاة وهو غير مشروع الا على سبيل المتابعة وظاهر كلامهم أنه يكره البناء كراهة تحريم لتصريحهم بانه غير مشروع وفي فتح القدير الحاصل ان نقض الواجب وابطاله لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه اه وانما قال لم يبن ولم يقل لم يصح البناء لان البناء صحيح وان كان مكروها لبقاء التحريمة واختلفوا في اعادة سجود السهو والمختار اعادته لان ما أتى به من السجود وقع في وسط الصلاة فلا يعتد به كالمسافر اذا نوى الاقامة بعد ما سجد للسهو يلزم الاربع ويعيد السجود وقيد بشفع التطوع لانه لو كان مسافرا فسجد للسهو ثم نوى الاقامة فله ذلك لانه لو لم يبن وقد لزمه الاتمام بنية الاقامة بطلت صلاته وفي البناء نقض الواجب ونقض الواجب أدنى فيتحمل دفعا للاعلى لكن يرد على التقييد بشفع التطوع أنه لو صلى فرضا تاما وسجد للسهو ثم أراد أن يبني نفلا عليه ليس له ذلك لما تقدم فلو قال فلو سجد في صلاة لم يبن صلاة عليها الا في المسافر لكان أولى ولذا لم يقيد في الخلاصة بالتطوع وانما قال واذا صلى ركعتين وسها فيهما فسجد لسهوه بعد السلام ثم أراد أن يبني عليهما ركعتين لم يكن له ذلك بخلاف المسافر الا أن يقال ان الحكم في الفرض يكون بالاولى لانه يكره البناء على تحريمته سواء كان سجد للسهو أولا بخلاف شفع التطوع (قوله ولو سلم الساهي فاقتدى به غيره فان سجد صح والالا) وقال محمد هو صحيح سجد الامام أو لم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلاة أصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد أن يكون في احرام الصلاة وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى أداء السجدة فلا تظهر دونها ولا حاجة

تحقق الحاجة فسقط معنى التحليل عن السلام للحاجة فلا تحقق الحاجة اذا لم يعد الى سجود السهو (قوله ويظهر الاختلاف الخ) قال في النهاية بعد تقريره هذه الفروع قلت وبهذا يعرف ان عندهما من سلم للسهو يخرج عن حرمة الصلاة من كل وجه لان يكون معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه دون وجه ثم بالسجود يدخل في حرمة الصلاة لانه لو كان في حرمة الصلاة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عندهما أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الاداء بالاقتداء ولزوم الاربع عند نية الاقامة عملا بالاحتياط اه وتابعه في العناية وحاصله ان معنى التوقف كونه في حرمتها من وجه دون وجه المقابل لما اختاره مما استدل عليه بالفروع من انه الخروج من كل وجه وفي الفتح هذا غير لازم من القول بالتوقف للتأمل اذ حقيقته توقف الحكم بانه خرج عن حرمة الصلاة أولا فالثابت في نفس الامر أحدهما عينا والسجود وعدمه معرف كما يفيده ما هو مصرح به في البدائع من التجوز بين وهذا قط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلاة من وجه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بانه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه أصلا فتأمل (قوله كما صرح به في غاية البيان وهو غلط الخ) أقول قد صرح بمثل ما في غاية البيان في هذا وفي الذي بعده أيضا في الدرر ومتن الملتقى ومتن التنوير قال الباقاني في شرح الملتقى وتبع الماتن صاحب الوقاية ونسب أبو المكارم صاحب الوقاية الى الغفلة حيث قال في شرح المختصر وان قهقه انتقض الوضوء عنده خلافا لهما وصلاته تامة اجماعا وسقط عنه سجود السهو وان نوى الاقامة انقلب فرضه أربعا عنده ويسجد في آخر الصلاة وعندهما لا ينقلب أربعا ويسقط عنه سجود السهو واذا ايجابه يوجب ابطاله كذا في الكافي والهداية وشروحها وفتاوى

قاضيخان وعدة من الكتب المشهورة وما ذكر صاحب الوقاية من انه يبطل وضوءه بالقهقهة ويصير فرضه أربعا بنية الاقامة ان سجد بعد والافلا فهو مخالف لما في عامة الكتب ولما ذكره في شرحه للهداية من انه بعد ما قهقه يتعذر سجود السهو لبطلان التحريمة الموقوفة بالقهقهة فلعل ذلك هفوة منه اه هذا ما في الباقاني ملخصا وهذا يفيد ان ظاهر كلام الهداية وغيرها ليس كما ادعاه المؤلف لكن في القهستاني اقتصر على تفريع المسئلة الاولى فقط على الاختلاف المذكور وذكر ان الفرعين الاخيرين ليسا من فروعه في شيء وقال وفي الوقاية هنا سهو مشهور اه قلت وبالله تعالى أستعين لا يخفى على من له أدنى بصيرة ان الفروع الثلاثة حكمها مختلف على كل من القولين فالتفريع صحيح لان الخلاف انما هو في الخروج باتا أو موقوفا لكن لما أمكن التفصيل عندهما بين العود الى السجود وعدمه في الفرع الاول ذكروه فيه ولما لم يمكن في الاخيرين كما علمت حكموا بعدم انتقاض الطهارة وعدم تغير الفرض عندهما ولم يفصلوا بين ما اذا عاد أولا كما فصلوا في الاول فظهر انه ليس ظاهر كلامهم ما ذكره المؤلف وان التفريع الذي أطبق عليه عامة الكتب صحيح لا كما قال القهستاني من عدم صحته في الاخيرين اذ لم يذكروا التفصيل فيهما أيضا نعم الغلط ممن ذكره كصاحب غاية البيان والوقاية وغيرهما حيث قيدوا ترتب الاحكام في الفروع الثلاثة عندهما بقولهم ان سجد بعد والا (قوله لانه لو سجد الخ) حاصله انه لا يجب لان ايجابه يؤدي الى ابطاله كما مر وفي البزازية وعندهما خرج منها ولا يعود [بعو]ده الى سجود السهو ولا يمكنه العود الى سجوده الا بعد تمام الصلاة ولا يمكنه اتمام الصلاة الا بعد العود الى السجود فجاء [الدو]ر وبيانه انه لا يمكنه العود الى سجوده لان سجوده ما يكون جابرا والجابر بالنص هو الواقع في آخر الصلاة ولا آخر لها قبل في حرمة الصلاة فقلنا بانه تمت صلاته وخرج منها قطعا للدور اه وأفاد بقوله لان سجوده ما يكون جابرا انه وان سجد لا يعود الى حرمة [الصلاة (قوله و]يجب) قال [في الفتح لا نسلم انه يجب اذا عاد الى حرمة ال]صلاة لانه غير جابر للنقص نظيره ما اذا سلم وأتى بما ينافي السجود فانه لا يعود الى حرمة الصلاة وان سجد لانه غير جابر بل يكون

على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف في صحة الاقتداء وفي انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغيير الفرض بنية الاقامة في هذه الحالة كذا في الهداية وغيرها وظاهره أن الطهارة تنتقض عنده بالقهقهة مطلقا وعندهما ان عاد الى السجود انتقضت والافلا كما صرح به في غاية البيان وهو غلط فانه لا تفصيل فيه بين السجود وعدمه عندهما لان القهقهة أوجبت سقوط سجود السهو عند الكل لفوات حرمة الصلاة لانها كلام وانما الحكم هو النقض عنده وعدمه عندهما كما صرح به في المحيط وشرح الطحاوي وظاهره أيضا انه لو نوى الاقامة والامر موقوف عندهما ان سجد لزمه الاتمام والافلا وعند محمد يتم مطلقا وقد صرح به في غاية البيان وهو غلط أيضا فان الحكم فيه اذا نوى الاقامة قبل السجود أنه لا يتغير فرضه عندهما ويسقط عنه سجود السهو لانه لو سجد فقد

قد خرج بالسلام خروجا باتا وفي مسئلتنا كذلك كما صرح به في قوله فقلنا تمت صلاته وخرج منها وحينئذ فلم تحصل نية الاقامة في حرمة الصلاة كما صرح به قاضيخان في شرح الجامع وفي النهاية والعناية والفتح فلا يتغير فرضه سواء سجد بعدها أولم يسجد كما يأتي التصريح به عن الدراية و بهذا التقرير يظهر لك اندفاع ما ذكره الشرنبلالي منتصرا لصاحب غاية البيان جازما بانه ان سجد يعود و يلزمه الاتمام وانه لا فرق

وسجد للسهو وان سلم للقطع

حينئذ بين هذه و بين ما اذا نوى بعد السجود حيث اتفقوا على صحتها (قوله ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو الخ) ذكر في البدائع أيضا ما لو سلم وعليه سجدة تلاوة أو قراءة التشهد الاخير قال وان سلم وهو ذاكر لها سقطت عنه لان سلامه سلام عمد فيخرجه من الصلاة ولا تفسد صلاته لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة لكنها تنقص لترك الواجب وان كان ساهيا عنها لا تسقط لان سلام السهو لا يخرج من الصلاة حتى يصح الاقتداء به و ينتقض وضوءه بالقهقهة و يتحول فرضه أربعا بنية الاقامة لو كان مسافرا (قوله وسقطت عنه التلاوة وان والسهو) أي ولا تفسد صلاته لما مر كذا في البدائع أي لانه لم يبق عليه ركن من أركان الصلاة ولكن صلاته ناقصة لترك الو

عاد الى حرمة الصلاة فيتغير فرضه أربعا فيقع سجوده في خلال الصلاة فلا يعتد به فلا فائدة في الاشتغال به وعندهما يتمها أربعا و يسجد في آخر صلاته كذا في المحيط وذكر في معراج الدراية ان عندهما لا يتغير فرضه سواء سجد للسهو أولا لانه لو تغير قبل السجود لصحت النية قبل السجود ولو صحت لوقعت السجدة في وسط الصلاة فصار كانه لم يسجد أصلا فلو صحت لصحت بلا سجود ولا وجه له عندهما لانه يحصل بعد الخروج فلا يتغير فرضه اهـ وقيدنا بكونه نوى الاقامة قبل السجود لانه لو نواها بعد ما سجد سجدة أو سجدتين تغير فرضه اتفاقا و يسجد في آخرها للسهو لان النية صادفت حرمة الصلاة فصار مقيما كذا في المحيط وما في غاية البيان من أن ثمرة الاختلاف تظهر في مسئلة رابعة وهي ما اذا اقتدى به انسان في هذه الحالة ثم وجد منه ما ينافي الصلاة قصدا اهل يقضي أم لا فعند محمد يقضي سجد الامام أولم يسجد لصحة الاقتداء وعندهما لا يقضي لعدم صحة الاقتداء فليست مسئلة رابعة بل متفرعة على مسئلة المتن وهي صحة الاقتداء وانه ان صح الاقتداء وأفسدها لزمه القضاء والا فلا وجعل في الخلاصة ثمرة الاختلاف تظهر أيضا في الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم والادعية فعند محمد يأتي بهما في القعدة الاخيرة وهي قعدة سجود السهو لانها قعدة الختم عنده وعندهما يأتي بهما في قعدة الصلاة لانه لما عاد الى السجود تبين أنه لم يكن خارجا فكانت الاولى قعدة الختم (قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع) رفع لايهام التخيير بين السجود وعدمه من قوله فان سجد صح والا لا فأفاد ان السجود واجب وان قصد بسلامه قطع صلاته لان هذا السلام غير قاطع لحرمة الصلاة أما عند محمد فظاهر لانه لا يخرجه عن حرمتها أصلا عنده وأما عندهما فلا يخرجه خروجا باتا فلا ينقطع الاحرام مطلقا فلما نوى القطع تكون نيته مبدلة للمشروع فلغت كنية الابانة بصريح الطلاق وكنية الظهر ستا بخلاف ما اذا نوى الكفر فانه يحكم بكفره لزوال الاعتقاد وقيد بسجود السهو لانه لو سلم وهو ذاكر للسجدة الصلبية تفسد صلاته والفرق ان سجود السهو يؤتى به في حرمة الصلاة وهي باقية والصلبية يؤتى بها في حقيقتها وقد بطلت بالسلام العمد وفي فتح القدير واعلم ان ما قدمناه من قولنا ان سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلاة لا يستلزم وقوعه قاطعا والالم يعد الى حرمتها بل الحاصل من هذا أنه اذا وقع في محله كان محللا مخرجا و بعد ذلك فان لم يكن عليه شئ مما يجب وقوعه في حرمة الصلاة كان قاطعا مع ذلك وان كان وان سلم ذاكرا له وهو من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا أن يكون ذلك الواجب نفس سجود السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيأ لم يصر خارجا وعلى هذا تجري الفروع اهـ وأما اذا سلم وعليه سجدة التلاوة فقد ذكر في الخلاصة وغيرها ولو سلم وعليه سجدة التلاوة وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو خاصة فان سلامه لا يكون قاطعا للصلاة و يسجد للتلاوة أولا ثم يتشهد و يسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للتلاوة خاصة فان سلامه يكون قاطعا وسقطت عنه التلاوة والسهو وان سلم وعليه سجدة صلبية وسجدتا السهو ان سلم وهو غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو فان سلامه لا يكون قاطعا و يسجد للصلبية و يتشهد و يسلم ثم يسجد للسهو وان سلم وهو ذاكر لهما أو ذاكر للصلبية خاصة فان سلامه يكون قاطعا وفسدت صلاته ولو سلم وعليه السجدة الصلبية والتلاوة والسهو ان سلم وهو غير ذاكر للكل أو للسهو لا يكون سلامه قاطعا و يسجد للاول فالاول ان كانت سجدة التلاوة أولا فانه يسجد

وان كانت الصلبية أولا فانه يسجدها ثم يتشهد بعدها وسلم ثم يسجد سجدتي السهو وان كان ذاكرا للصلبية أو التلاوة أولهما فسدت صلاته وصار سلامه قاطعا للصلاة لانه سلام سهو في حق أحدهما وسلام عمد في حق الآخر وسلام السهو لا يخرج وسلام العمد يخرج فترجح جانب الخروج احتياطا ولو سلم وعليه السهو والتكبير والتلبية بان كان محرما وهو في أيام التشريق فانه لا يسقط عنه ذلك كله سواء كان ذاكرا للكل أو ساهيا للكل اهـ وبهذا علم ان قوله وسجد للسهو وان سلم للقطع مقيد بما اذا لم يكن عليه سجدة صلبية أو سجدة تلاوة متذكرا لها فان كانت صلبية فسدت الصلاة وان كانت تلاوة لم تفسد وسقط عنه سجود السهو كما سقط عنه سجود التلاوة وفي نفسي من سقوط سجود السهو شئ لان التلاوة انما سقطت لكون الصلاتية لا تقضى خارجها وقد صار خارجا وأما سجود السهو فانه لا يؤدى في نفس الصلاة وانما يؤدى في حرمتها وقد علل في فتح القدير اسقوطهما بامتناع البناء بسبب الانقطاع الا اذا تذكر انه لم يتشهد فانه يتشهد ويسجد للتلاوة وصلاته تامة اهـ وعلل لسقوطها في البدائع بانه سلام عمد صار به خارجا من الصلاة اهـ ولعله لما صار قاطعا بالنسبة الى التلاوة صار قاطعا لسجود السهو بطريق التبعية بخلاف ما اذا لم يكن عليه تلاوية ولا صلبية فانه لم يجعل قاطعا بالنسبة الى شئ وفي الولوالجية ولو سها فسلم ثم قام فكبر ودخل في صلاة أخرى فرضا كان أو نفلا لا يجب عليه سجود السهو لان التحريمة الاولى قد انقطعت وهذه تحريمة قد استؤنفت والنقصان الذي حصل في التحريمة الاولى لا يمكن جبره بفعله في التحريمة الاخرى (قوله وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالاقل) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا شك أحدكم في صلاته فليستقبل بحمله على ما اذا كان أول شك عرض له توفيقا بينه وبين ما في الصحيح مرفوعا اذا شك أحدكم فليتحر الصواب فليتم عليه بحمله على ما اذا كان الشك يعرض له كثيرا وبين ما رواه الترمذي مرفوعا اذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أو ثنتين فليبن على واحدة وان لم يدر ثنتين صلى أو ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر ثلاثا صلى أو أربعا فليبن على ثلاث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم وصححه بحمله على ما اذا لم يكن له ظن فانه يبني على الاقل ويساعد هذا الجمع المعنى وهو أنه قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك أنه صلى أولا والوقت باق يلزمه الصلاة لقدرته على حكم الظاهر وحمل عدم الفساد الذي تظافر عليه الحديثان الآخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الالزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان حكمه بالعمل بما يقع عليه التحري قيد بالشك في الصلاة لانه لو شك في أركان الحج ذكر الجصاص انه يتحرى كما في الصلاة وقال عامة مشايخنا يؤدي ثانيا لان تكرار الركن والزيادة عليه لا تفسد الحج وزيادة الركعة تفسد الصلاة فكان التحري في باب الصلاة أحوط كذا في المحيط وفي البدائع انه يبني في الحج على الاقل في ظاهر الرواية وأفاد كلامه ان الشك كان قبل الفراغ منها فلو شك بعد الفراغ منها أنه صلى ثلاثا أو أربعا لا شئ عليه ويجعل كانه صلى أربعا حملا لامره على الصلاح كذا في المحيط والمراد بالفراغ الفراغ من أركانها سواء كان قبل السلام أو بعده كذا في الخلاصة واستثنى في فتح القدير ما اذا وقع

وان شك انه كم صلى أول مرة استأنف وان كثر تحرى والا أخذ بالاقل

(قوله لانه سلام سهو الخ) تعليل لما اذا كان ذاكرا للصلبية أو التلاوية فان سلامه بالنسبة الى التي كان ذاكرا لها عمد والى غيرها سهو ولم يعلل لما اذا كان ذاكرا لهما لظهوره على انه لو كان ذاكرا للصلبية فقط فالحكم بالفساد ظاهر لانها بطلت بالسلام العمد وانما المشكل ما اذا سلم وهو ذاكر للتلاوية فقط مع انه قدمر في صدر العبارة انه تسقط عنه التلاوة والسهو وذكرنا هنالك ان الصلاة لا تفسد لانه لم يبق عليه ركن من أركانها والجواب انه لما كانت الصلبية متروكة هنا وهي ركن ترجح جانب الخروج بالسلام وان كان سهوا في جانبها عمدا في جانب التلاوة لانا لو لم نحكم بفساد الصلاة يلزم منه أن يصح اتيانه بالصلبية واذا أتى بها يلزم أن يأتي بالتلاوة أيضا لبقاء التحريمة ولا سبيل اليه لانه سلم وهو ذاكر للتلاوة فكان عمدا في حقها كما في البدائع قال وقراءة التشهد الاخير في هذا الحكم كسجدة التلاوة لانها واجبة (قوله وقد علل في فتح القدير الخ) قد يقال على هذا التعليل والذي يأتي بعده [في ال]بدائع ان سلام من عليه سجود السهو لا يقطع وان نوى به القطع فلو قلنا بوجوبه عليه هنا لم يلزم المحذور ولكن أشار الى [ذلك] بقوله الآتي ولعله الخ (قوله وصححه) معطوف على رواه (قوله والمراد بالفراغ منها) قال في التاتارخانية ولو شك بعد [الفراغ] من التشهد في الركعة الاخيرة على نحو ما بينا فكذلك الجواب يحمل على انه أتم الصلاة هكذا روى عن محمد اهـ

الشك فى التعيين ليس غير بان تذكر بعد الفراغ أنه ترك فرضا وشك فى تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو الى آخره ولا حاجة الى هذا الاستثناء لان كلامنا فى الشك بعد الفراغ وهذا قد تذكر ترك ركن يقينا انما وقع الشك فى تعيينه نعم يستثنى منه ما ذكره فى الخلاصة من انه لو أخبره رجل عدل بعد السلام انك صليت الظهر ثلاثا وشك فى صدقه وكذبه فانه يعيد احتياطا لان الشك فى صدقه شك فى الصلاة بخلاف ما اذا كان عنده أنه صلى أربعا فانه لا يلتفت الى قول المخبر وكذا لو وقع الاختلاف بين الامام والقوم ان كان الامام على يقين لا يعيدوا والا يعاد بقولهم ولو اختلف القوم قال بعضهم صلى ثلاثا وقال بعضهم صلى أربعا والامام مع أحد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد وان أعاد الامام الصلاة وأعاد القوم معه مقتدين به صح اقتداؤهم لانه ان كان الامام صادقا يكون هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل وان كان كاذبا يكون اقتداء المفترض بالمفترض الى آخر ما فى الخلاصة وقد يكون الشك فى العدد بتعبير بكلمة كم لان مصلى الظهر اذا صلى ركعة بنية الظهر ثم شك فى الثانية انه فى العصر ثم شك فى الثالثة انه فى التطوع ثم شك فى الرابعة أنه فى الظهر قالوا يكون فى الظهر والشك ليس بشئ ولو تذكر مصلى العصر أنه ترك سجدة ولا يدرى انه تركها من صلاة الظهر أو من صلاة العصر الذى هو فيها فانه يتحرى فان لم يقع تحريه على شئ يتم العصر ويسجد سجدة واحدة لاحتمال انه تركها من العصر ثم يعيد الظهر احتياطا ثم يعيد العصر وان لم يعد فلا شئ عليه واختلفوا فى معنى قولهم أول مرة فاكثر مشايخنا كما فى الخلاصة والخانية والظهيرية على ان معناه أول ما وقع له فى عمره يعنى لم يكن سها فى صلاة قط بعد بلوغه كما ذكره الشارح وذهب الامام السرخسى الى ان معناه ان السهو ليس بعادة له لانه لم يسه قط وقال فخر الاسلام أى فى هذه الصلاة واختاره ابن الفضل كما فى الظهيرية وكلاهما قريب كذا فى غاية البيان وفائدة الخلاف بين العبارات انه اذا سها فى صلاته أول مرة واستقبله ثم وقف سنين ثم سها على قول شمس الائمة يستأنف لانه لم يكن من عادته وانما حصل له مرة واحدة والعادة انما هى من المعاودة وعلى العبارتين الاخريين يجتهد فى ذلك كذا فى السراج الوهاج وفيه نظر بل يستأنف على عبارة السرخسى وفخر الاسلام ويتحرى على قول الاكثر فقط لانه أول سهو وقع له فى تلك الصلاة فيستأنف على قول فخر الاسلام كما لا يخفى وهذا الاختلاف يفسر قولهم وان كثر تحرى فعلى قول الاكثر المراد بالكثرة مرتان بعد بلوغه وعلى قول فخر الاسلام مرتان فى صلاة واحدة وفى المجتبى وقيل مرتين فى سنته ولعله على قول السرخسى وأشار المصنف الى انه لو شك فى بعض وضوئه وهو أول ما عرض له غسل ذلك الموضع وان كان يعرض له كثيرا لا يلتفت اليه كذا فى معراج الدراية وفى المجتبى والمبتغى ومن شك انه كبر للافتتاح أولا أو هل أحدث أولا أو هل أصابت النجاسة ثوبه أولا أو مسح رأسه أم لا استقبل ان كان أول مرة والا فلا اه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة الافتتاح أو القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لا يثبت له شروع بعد الجعل للقنوت ولا يعلم انه نوى ليكون للافتتاح والمراد بالاستقبال الخروج من الصلاة بعمل مناف لها والدخول فى صلاة أخرى والاستقبال بالسلام قاعدا أولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية لغو لا يخرج بها من الصلاة كذا قالوا وظاهره انه لابد من عمل فلو لم يأت بمنافٍ وأكملها على غالب ظنه لم تبطل الا انها تكون نفلا ولزمه أداء الفرض لو كانت الصلاة التى شك فيها فرضا فلو كانت نفلا ينبغى أن يلزمه قضاؤه وان أكملها لوجوب الاستئناف ولم أر هذا التفريع

منقولا

(قوله الى آخر ما فى الخلاصة) أقول وتمام عبارتها ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى أربعا والامام والقوم فى شك ليس على الامام والقوم شئ وعلى المستيقن بالنقصان الاعادة ولو كان الامام استيقن أنه صلى ثلاثا كان عليه أن يعيد بالقوم ولا اعادة على الذى تيقن بالتمام ولو استيقن واحد من القوم بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان ذلك فى الوقت أعادوها احتياطا وان لم يعيدوا لا شئ عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان وأخبرا بذلك اه

(قوله وعبروا عنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن) يوهم أنه لا فرق بينهما لكنه قدم فى التيمم عن أصول اللامشى أن أحد الطرفين اذا قوى وترجح على الآخر ولم يأخذ القلب ما ترجح به ولم يطرح الآخر فهو الظن واذا عقد القلب على أحدهما وترك الآخر فهو أكبر الظن وغالب الرأى اه لكن ذكر العلامة ابن أمير حاج فى أوائل شرحه على التحرير أن هذا الفرق غريب بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أولم يأخذ ولم يطرح الآخر وان غلبة الظن زيادة على أصل الرجحان لا تبلغ به الجزم الذى هو العلم اه (قوله ولو شك انها الثانية الخ) قال الرملى أى شك فى الركعة التى قام اليها انها الثانية أو الثالثة الخ ولو شك فى التى قام عنها انها الثانية أو الثالثة لا يقعد وهو الصحيح لانها ان كانت ثالثة فظاهر وان كانت ثانية فقد تقدم أنه اذا قام عن القعدة الاولى لا يعود الا فى المغرب والوتر لاحتمال انها ثالثة والقعود فرض فيهما فيتشهد و يقوم فيصلى ركعة أخرى لاحتمال أن تلك ركعة ثانية كذا فى شرح منية المصلى للحلبى (قوله ارتفعت تلك السجدة الخ) قال فى الفتح وهذا أيضا يدل على خلاف ما فى الهداية مما قدمناه فى تذكر صلبية من أن اعادة الركن الذى فيه التذكر مستحب ولو فرعنا عليه ينبغى ان تفسد هنا لعدم ارتفاض السجدة المذكورة (قوله ت) لاحتمال أنه قيد الثالثة بالسجدة الثانية وخلط المكتوبة بالنافلة قبل اكمال المكتوبة فتفسد صلاته يعنى المكتوبة التاترخانية وفى الفتح وقياس هذا أن تبطل اذا وقع الشك بعد رفعه من السجدة الاولى سجد الثانية اولا (قوله ثم يصلى ى) ويتشهد) لينظر ما الداعى الى هذا التشهد فان هذه الركعة اما ثالثة أو خامسة ولا تشهد فيهما بخلاف ما قبلها التى انها ثانية أو رابعة وبخلاف ما بعدها فانها رابعة أو سادسة فليراجع ثم رأيت فى الفتح قال فى المسئلة ولو شك أنها الرابعة

منقولا الا ان قول الشارح وغيره ان الاستقبال لا يتصور الا بالخروج عن الاولى وذلك بعمل مناف يدل على عدم بطلانها بمجرد الشك كما لا يخفى والتحرى طلب الاحرى وهو ما يكون أكبر رأيه عليه وعبروا عنه تارة بالظن وتارة بغالب الظن وذكروا ان الشك تساوى الامرين والظن رجحان جهة الصواب والوهم رجحان جهة الخطأ فان لم يترجح عنده شئ بعد الطلب فانه يبنى على الاقل فيجعلها واحدة لو شك انها ثانية وثانية لو شك انها ثالثة وثالثة لو شك انها رابعة وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم انه محل قعود فرضا كان القعود أو واجبا كيلا يصير تاركا فرض القعدة أو واجبها وان وقع فى رباعى انها الاولى أو الثانية يجعلها الاولى ثم يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى و يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة اخرى و يقعد ثم يقوم فيصلى ركعة أخرى فيأتى بأربع قعدات قعدتان مفروضتان وهى الثالثة والرابعة وقعدتان واجبتان لكن اقتصر فى الهداية على قوله يقعد فى كل موضع يتوهم انه آخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة فنسبه فى فتح القدير الى القصور والعذر له ان قعوده فى موضع يتوهم انه محل القعود الواجب ليس متفقا عليه بل فيه اختلاف المشايخ كما نقله فى المجتبى فلعل ما فى الهداية مبنى على أحد القولين وان كان الظاهر خلافه وهو القعود مطلقا وظاهر كلامهم يدل على ان القعود فى كل موضع يتوهم انه آخر صلاته فرض ولو شك انها الثانية أو الثالثة أتمها وقعد ثم قام فصلى أخرى وقعد ثم الرابعة وقعد ولو شك فى صلاة الفجر وهو فى القيام انها الثالثة أو الاولى لا يتم ركعته بل يقعد قدر التشهد و يرفض القيام ثم يقوم فيصلى ركعتين و يقرأ فى كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة ثم يتشهد ثم يسجد للسهو وان شك وهو ساجد وان شك أنها الاولى أو الثانية فانه يمضى فيها سواء شك فى السجدة الاولى أم الثانية لانها ان كانت الاولى لزمه المضى فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها واذا رفع رأسه من السجدة الثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلى ركعة ولو شك فى صلاة الفجر فى سجوده انه صلى ركعتين أو ثلاثا ان كان فى السجدة الاولى أمكنه اصلاح صلاته لانه ان كان صلى ركعتين كان عليه اتمام هذه الركعة لانها ثانية فيجوز وان كانت ثالثة من وجه لا تفسد صلاته عند محمد لانه كما تذكر فى السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصارت كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث فى السجدة الاولى فى الركعة الخامسة وهى مسئلة زه وان كان هذا الشك فى السجدة الثانية فسدت صلاته ولو شك فى الفجر انها ثانية أم ثالثة ولم يقع تحريه على شئ وكان قائما يقعد فى الحال ثم يقوم ويصلى ركعة ويقعد وان كان قاعدا والمسئلة بحالها يتحرى ان وقع تحريه انها ثانية مضى على صلاته وان وقع تحريه انها ثالثة يتحرى فى القعدات ان وقع تحريه أنه لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاته وان لم يقع تحريه على شئ فسدت صلاته أيضا وكذا فى ذوات الاربع اذا شك انها الرابعة أو الخامسة ولو شك انها ثالثة أو خامسة فعلى ما ذكرنا فى الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلى ركعة أخرى و يتشهد

ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقعد ويسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانيته أم ثالثته
يتم تلك الركعة ويقنت فيها ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة أخرى ويقنت فيها أيضا هو المختار الى هنا
عبارة الخلاصة ولم يذكر المصنف رحمه الله سجود السهو في مسائل الشك تبعا لما في الهداية وهو
مما لا ينبغي اغفاله فانه يجب السجود في جميع صور الشك سواء عمل بالتحري أو بنى على الاقل كذا
في فتح القدير وترك المحقق قيدا لا بد منه مما لا ينبغي اغفاله وهو ان يشغله الشك قدر أداء ركن
ولم يشتغل حالة الشك بقراءة ولا تسبيح كما قدمناه أول الباب لكن ذكر في السراج الوهاج ان في
فصل البناء على الاقل يسجد للسهو وفي فصل البناء على غلبة الظن ان شغله تفكره مقدار أداء الركن
وجب السهو والا فلا اه وكانه في فصل البناء على الاقل حصل النقص مطلقا باحتمال الزيادة
فلا بد من جابر وفي الفصل الثاني النقصان بطول التفكر لا بمطلقه (قوله وان توهم مصلي الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين أتمها وسجد للسهو) لانه عليه السلام فعل كذلك في حديث
ذي اليدين ولان السلام ساهيا لا يبطل الصلاة لكونه دعاء من وجه فقيد به لانه لو سلم على ظن انه
مسافر أو على ظن انها الجمعة أو كان قريب العهد بالاسلام فظن ان فرض الظهر ركعتان أو كان
في صلاة العشاء فظن انها التراويح فسلم أو سلم ذاكرا ان عليه ركنا فان صلاته تبطل لانه سلم عامدا
وفي المجتبى ولو سلم المصلي عمدا قبل التمام قيل تفسد وقيل لا تفسد حتى يقصد به خطاب آدمي اه
فينبغي أن لا تفسد في هذه المسائل على القول الثاني ومراده من قوله ثم علم انه صلى ركعتين العلم
بعدم تمامها ليدخل فيه ما اذا علم انه ترك سجدة صلبية أو تلاوية بعد السلام وحكمه انه ان كان
في المسجد ولم يتكلم وجب عليه أن يأتي به وان انصرف عن القبلة لان سلامه لم يخرجه عن الصلاة
حتى لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فان سجد سجد معه وان لم يسجد فسدت صلاته
اذا كان المتروك صلبية وفسدت صلاة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء ووجب القضاء على
الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي مثلا يلزمه قضاء الاربع ان كان الامام مقيما وركعتين ان
كان مسافرا وان كان في الصحراء وانصرف ان جاوز الصفوف خلفه أو يمنة أو يسرة فسدت في
الصلبية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوة وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان
كان له سترة بنى ما لم يجاوزها وان لم يكن له سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد وان أكثر امتنع
وهو مروي عن أبي يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالآخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود وهو
الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء كذا في فتح القدير وذكر
في التجنيس اذا سلم الرجل في صلاة الفجر وعليه سجود السهو فسجد ثم تكلم ثم تذكر انه ترك سجدة
صلبية ان تركها من الركعة الاولى فسدت صلاته لانها صارت دينا في ذمته فصارت قضاء وانعدمت
نية القضاء وان تركها من الركعة الثانية لا تفسد الا رواية عن أبي يوسف لانها لم تصر دينا في ذمته
فنابت سجدتا السهو عن الصلبية ولو كانت المسئلة بحالها الا انه لما سلم للفجر تذكر ان عليه سجدة
التلاوة فسجدها ثم تذكر ان عليه سجدة صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين لان سجدة التلاوة دين
عليه وانصرف نيته الى قضاء الدين فلا تنصرف السجدة الى غير القضاء اه وفي الظهيرية واذا سلم
ساهيا وعليه سجدة وان كانت سجدة تلاوة يأتي بها وفي ارتفاض القعدة روايتان والاصح عدم
الارتفاض وان كانت صلبية يأتي بها وترتفض القعدة اه وفي التجنيس اذا صلى رجل من الظهر
ركعتين وقعد قدر التشهد فزعم انه أتمها فسلم ثم قام فكبر ينوي الدخول في سنة المغرب ثم تذ

أو الخامسة أو انها الثالثة
أو الخامسة ثم ذكر الحكم
كما هنا وهو ظاهر في
الاولى فقط (قوله فينبغي
أن لا تفسد الخ) قال
الشيخ اسمعيل وهو ظاهر
والاول المجزوم به في
كتب عديدة معتمدة اه
(قوله وذكر في التجنيس
اذا سلم الخ) هذا مبني على
أصول أحدها أن

وان توهم مصلي الظهر
انه أتمها فسلم ثم علم انه
صلى ركعتين أتمها وسجد
للسهو

الترتيب في أداء السجدتين
ليس بشرط ثانيها أن
المتروكة اذا قضيت
التحقت بمحلها وصارت
كالمؤداة في محلها ثالثها
أن سلام الساهي لا
يخرجه عن حرمة الصلاة
رابعها أن السجدة اذا
فاتت عن محلها لا تجوز
الا بنية القضاء ومتى لم
تفت عن محلها تجوز
بدون نية القضاء وانما
تفوت عن محلها بتخلل
ركعة كاملة وما دون
الكاملة لا تفوت عن
محلها لانه محل الرفض
وتمامه في التاتارخانية
وغيرها

 (قوله اذا كان التعذر أعم الخ) قال في النهر أقول حيث أراد به الحقيقي لزم أن يكون بمعنى التعسر لما قد علمت اه قلت ولا يخفى ما فيه والذي يظهر أنه ان أريد به حقيقته وهو ما ذكره أنه مراد المصنف ونقله في الشرنبلالية عن الكافي أي بحيث لو قام سقط لا يكون المراد منه التعسر لان المراد منه ما يمكن بمشقة وعلى ذلك المعنى المراد ما لا يمكن أصلا فهو غيره وان أريد به غير ما أراده المصنف أعني الاعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعله بمعنى التعسر كما ذكر المؤلف وان أريد منه ما هو الاصح أي بان يلحقه ضرر بالقيام لزم أن يكون بمعنى التعسر تأمل (قوله متكئا) أي على خادم له كما في الخلاصة قلت ويشكل هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله من عدم اعتبار القدرة بالغير وقد ذكر المؤلف في مسئلة ما لو وجد من يوضئه ولو زوجته أو غيرها لا تجزئه التيمم في ظاهر المذهب فنقل عن التجنيس هناك أن الفرق بين هذه وبين ما لو وجد قوما يستعين بهم في الاقامة والثبات جاز له الصلاة قاعدا أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الوجع في قعوده الا أن يراد بالغير غير الخادم كما يشعر به ما نقلناه عن الخلاصة تأمل وتقدم في باب التيمم ما يوضحه فراجعه

«باب صلاة المريض»

تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد

لم يصل المغرب وقد سجد للسنة أولا فصلاة المغرب فاسدة لانه كبر ونوى الشروع في صلاة أخرى فيكون ناقلا من الفرض الى النفل قبل اتمامها وأما اذا سلم ثم تذكر أنه لم يتم فحسب ان صلاته قد فسدت وقام وكبر للمغرب ثانيا وصلى ثلاثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد أجزأه المغرب الاول لان نية المغرب ثانيا لا تصح بقي مجرد التكبير وذا لا يخرجه عن الصلاة اه ومسائل السجدات معلومة في كتب الفتاوى وغيرها فلا نطيل بذكرها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

«باب صلاة المريض»

ذكرها عقب سجود السهو لانهما من العوارض السماوية والاول أعم موقعا لشموله المريض والصحيح فكانت الحاجة الى بيانه أمس فقدمه وتصور مفهوم المرض ضروري اذ لا شك ان فهم المراد من لفظ المرض أجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبائع الاربع بل ذلك يجري مجرى التعريف بالاخفى وعرفه في كشف الاسرار بانه حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والاضافة فيه من باب اضافة الفعل الى فاعله كقيام زيد أو الى محله كتحريك الخشب (قوله تعذر عليه القيام أو خاف زيادة المرض صلى قاعدا يركع ويسجد) لقوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم قال ابن مسعود وجابر وابن عمر الآية نزلت في الصلاة أي قياما ان قدروا وقعودا ان عجزوا عنه وعلى جنوبهم ان عجزوا عن القعود ولحديث عمران بن حصين أخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بي بواسير فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنبك زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم المصنف رحمه الله أراد بالتعذر التعذر الحقيقي بحيث لو قام سقط بدليل انه عطف عليه التعذر الحكمي وهو خوف زيادة المرض واختلفوا في التعذر فقيل ما يبيح الافطار وقيل التيمم وقيل بحيث لو قام سقط وقيل ما يعجزه عن القيام بحوائجه والاصح ان يلحقه ضرر بالقيام كذا في النهاية والمجتبى وغيرهما واذا كان التعذر أعم من الحقيقي والحكمي فلا حاجة الى جعل التعذر بمعنى التعسر وانهم لا يريدون به عدم الامكان كما في الذخيرة وفي المجتبى حد المرض المسقط للقيام والجمعة والمبيح للافطار والتيمم زيادة العلة أو امتداد المرض أو اشتداده أو يجد به وجعا اه قيد بتعذر القيام أي جميعه لانه لو قدر عليه متكئا أو معتمدا على عصا أو حائط لا يجزئه الا كذلك خصوصا على قولهما فانهما يجعلان قدرة الغير قدرة له قال الهندواني اذا قدر على بعض القيام يقوم ذلك ولو قدر آية أو تكبيرة ثم يقعد وان لم يفعل ذلك خفت أن تفسد صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن أصحابنا خلافه وكذا اذا عجز عن القعود وقدر على الاتكاء والاستناد الى انسان أو الى حائط أو الى وسادة لا يجزئه الا كذلك ولو استلقى لا يجزئه ودخل تحت العجز الحكمي ما لو صام رمضان صلى قاعدا وان أفطر صلى قائما يصوم ويصلي قاعدا وما لو عجز عن السجود وقدر على القيام فانه لا يجب عليه القيام وما لو صلى قائما سلس بوله ولو صلى قاعدا لا فانه يصلي قاعدا بخلاف ما لو كان لو قام أو قعد سال بوله ولو استلقى لا فانه يصلي قاعدا ولا يستلقي لانها مستلقيا لا تجوز بالاختيار بحال كما لا تجوز مع الحدث واستويا وتمامه في المحيط وما لو كان في بطنها ولد فاخرجت

احدى يديه وتخاف خروج الوقت تصلي بحيث لا يلحق الولد ضرر لان الجمع بين حق الله وحق الولد ممكن كما في التجنيس وما لو خاف من العدو ان صلى قائما أو كان في خباء لا يستطيع أن يقيم صلبه فيه وان خرج لم يستطع أن يصلي من الطين والمطر انه يصلي قاعدا ومن به أدنى علة وهو في طريق فخاف ان نزل عن المحمل للصلاة بقي في الطريق فانه يجوز أن يصلي الفرائض على محمله وكذا المريض الراكب اذا لم يقدر على النزول ولا على من ينزله بخلاف ما لو قدر على من ينزله واختلف المشايخ فيما اذا كان يستطيع القيام لو صلى في بيته ولو خرج الى الجماعة يعجز عن القيام والاصح انه يخرج الى الجماعة ويصلي قاعدا كذا في الولوالجية وقدمنا في باب صفة الصلاة ان الفتوى على خلافه (قوله وموميا ان تعذر) أي يصلي موميا وهو قاعد ان تعذر الركوع والسجود لما قدمناه ولان الطاعة بحسب الطاقة وفي المجتبى وقد كان كيفية الايماء بالركوع والسجود مشتبها على انه يكفيه بعض الانحناء أم أقصى ما يمكنه الى ان ظفرت بمحمد الله على الرواية وهو ما ذكره شمس الائمة الحلواني ان المومي اذا خفض رأسه للركوع شيأ ثم للسجود جاز ولو وضع بين يديه وسائد وألصق جبهته عليها ووجد أدنى الانحناء جاز عن الايماء والا فلا ومثله في تحفة الفقهاء وذكر أبو بكر اذا كان بجبهته وأنفه عذر يصلي بالايماء ولا يلزمه تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه وهذا نص في بابه اه ثم اذا صلى المريض قاعدا بركوع وسجود او بايماء كيف يقعد اما في حال التشهد فانه يجلس كما يجلس للتشهد بالاجماع وأما في حالة القراءة وحال الركوع روى عن أبي حنيفة انه يجلس كيف شاء من غير كراهة ان شاء محتبيا وان شاء متربعا وان شاء على ركبتيه كما في التشهد وقال زفر يفترش رجله اليسرى في جميع صلاته والصحيح ما روى عن أبي حنيفة لان عذر المرض أسقط عنه الاركان فلأن يسقط عنه الهيئات أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة والتجنيس والولوالجية الفتوى على قول زفر لان ذلك أيسر على المريض ولا يخفى ما فيه بل الايسر عدم التقييد بكيفية من الكيفيات والمذهب الاول وفي الخلاصة وان لم يقدر على السجود من جرح أو خوف أو مرض فالكل سواء ومن صلى وبجبهته جرح لا يستطيع السجود عليه لم يجزه الايماء وعليه أن يسجد على أنفه وان لم يسجد على أنفه لم يجزه ثم قال وفي الزيادات رجل بحلقه جراح لا يقدر على السجود ويقدر على غيره من الافعال فانه يصلي قاعدا بالايماء اه وبهذا ظهر ان تعذر أحدهما كاف للايماء بهما وفي البدائع ان الركوع يسقط عمن يسقط عنه السجود وان كان قادرا على الركوع اه ولم أر حكم ما اذا تعذر الركوع دون السجود وكانه غير واقع وفي القنية أخذته شقيقة لا يمكنه السجود يومئ (قوله وجعل سجوده أخفض) أي أخفض من ركوعه لانه قائم مقامهما فأخذ حكمهما وعن علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في صلاة المريض ان لم يستطع ان يسجد أومأ وجعل سجوده أخفض من ركوعه وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من لم يقدر على السجود فليجعل سجوده ركوعا وركوعه ايماء والركوع أخفض من الايماء كذا في البدائع وظاهره كغيره أنه يلزمه جعل السجود أخفض من الركوع حتى لو سواهما لا يصح ويدل عليه أيضا ما سيأتي (قوله ولا يرفع الى وجهه شيأ يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صح والالا) أي وان لم يخفض رأسه لم يجز لان الفرض في حقه الايماء ولم يوجد فان لم يخفض فهو حرام لبطلان الصلاة المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وأما نفس الرفع المذكور فمكروه صرح به في البدائع وغيره لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على مريض يعوده فوجده يصلي كذلك فقال ان قدرت أن تس...

وموميا ان تعذر وجعل سجوده أخفض ولا يرفع الى وجهه شيأ يسجد عليه فان فعل وهو يخفض رأسه صح والالا

على الارض واسجد والافأوم برأسك ورويأن عبدالله بن مسعود دخل على أخيه يعوده فوجده يصلي ويرفع اليه عود فيسجد عليه فنزع ذلك من يد من كان في يده وقال هذا شئ عرض لكم الشيطان أوم بسجودك وروي أن ابن عمر رأى ذلك من مريض فقال أتتخذون مع الله آلهة اه واستدل للكراهة في المحيط بنهيه عليه السلام عنه وهو يدل على كراهة التحريم وأراد بخفض الرأس خفضها للركوع ثم للسجود أخفض من الركوع حتى لو سوى لم يصح كما ذكره الولوالجي في فتاواه ولو رفع المريض شيأ يسجد عليه ولم يقدر على الارض لم يجز الا أن يخفض برأسه لسجوده أكثر من ركوعه ثم يلزقه بجبينه فيجوز لانه لما عجز عن السجود وجب عليه الايماء والسجود على الشئ المرفوع ليس بالايماء الا اذا حرك رأسه فيجوز لوجود الايماء لا لوجود السجود على ذلك الشئ اه وصححه في الخلاصة قيد بكون فرضه الايماء لعجزه عن السجود اذ لو كان قادرا على الركوع والسجود فرفع اليه شئ فسجد عليه قالوا ان كان الى السجود أقرب منه الى القعود جاز والا فلا كذا في المحيط وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الايماء فهو مصل بالايماء على الاصح لا بالسجود حتى لا يجوز اقتداء من يركع ويسجد به (قوله وان تعذر القعود أومأ مستلقيا أو على جنبه) لان الطاعة بحسب الاستطاعة والتخيير بين الاستلقاء على القفا والاضطجاع على الجنب جواب الكتب المشهورة كالهداية وشروحها وفي القنية مريض اضطجع على جنبه وصلى وهو قادر على الاستلقاء فهل يجوز والاظهر انه لا يجوز وان تعذر الاستلقاء يضطجع على شقه الايمن أو الايسر ووجهه الى القبلة اه وهذا الاظهر خفي والاظهر الجواز وقدم المصنف الاستلقاء لبيان الافضل وهو جواب المشهور من الروايات وعن أبي حنيفة أن الافضل أن يصلي على شقه الايمن وبه أخذ الشافعي لحديث عمران بن حصين السابق وللتصريح به في الآية ولان استقبال القبلة يحصل به ولهذا يوضع في اللحد هكذا ليكون مستقبلا للقبلة فأما المستلقي يكون مستقبل السماء وانما يستقبل القبلة رجلاه فقط ولنا ماروي عن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المريض ان لم يستطع قاعدا فعلى القفا يومئ ايماء ولان التوجه الى القبلة بالقدر الممكن فرض وذلك في الاستلقاء لان الايماء هو تحريك الرأس واذا صلى مستلقيا يقع ايماؤه الى القبلة واذا صلى على الجنب يقع منحرفا عنها ولا يجوز الانحراف عنها من غير ضرورة وقيل ان المرض الذي كان بعمران باسور فكان لا يستطيع ان يستلقي على قفاه والمراد في الآية الاضطجاع يقال فلان وضع جنبه اذا نام وان كان مستلقيا بخلاف الوضع في اللحد لانه ليس على الميت فعل يجب توجيهه الى القبلة ليوضع مستلقيا فكان الاستقبال في الوضع

(قوله هذا شئ عرض لكم الشيطان) قال الرملي عبارة مجمع الدراية هذا ما عرض لكم به الشيطان وعبارة غاية البيان وهذا ما عرض لكم به الشيطان (قوله وهو يدل على كراهة التحريم) أقول قال في الذخيرة فان كانت الوسادة موضوعة على الارض وكان يسجد عليها جازت صلاته فقد صح أن أم سلمة رضي الله تعالى عنها كانت تسجد على مرفقة موضوعة بين يديها العلة كانت بها ولم يمنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك اه وهذا يفيد عدم الكراهة الا أن يقال الكراهة فيما اذا رفعه شخص آخر كما يشعر به ما ذكره المؤلف وعدمها فيما اذا كان على الارض ثم رأيت القهستاني قال بعد قوله ولا يرفع الى وجهه شئ يسجد عليه فيه اشارة الى أنه لو سجد على شئ مرفوع موضوع على الارض لم يكره ولو سجد على دكان دون صدره يجوز كالصحيح لكن لو زاد يومئ ولا يسجد عليه كما في الزاهدي اه (قوله ولو رفع المريض شيأ الخ) أي بان أخذ بيده عودا أو حجرا ووضعه على جبهته

وان تعذر القعود أومأ مستلقيا أو على جنبه

لم يجز مالم يخفض رأسه (قوله وفي السراج الوهاج ثم اذا وجد الخ) قال في النهر قال الشارح وكان ينبغي أن يقال لو كان ذلك الموضوع يصح السجود عليه كان سجودا والا فايماء اه وعندي فيه نظر لان خفض الرأس بالركوع ليس الا ايماء ومعلوم انه لا يصح السجود دون الركوع ولو كان الموضوع مما يصح السجود عليه اه وأجاب عنه في حواشي مسكين بان قوله لان خفض الرأس الخ دعوى لا دليل عليها واي فرق بين المريض وغيره حيث جعل خفض الرأس للركوع من الصحيح ركوعا ومن المريض ايماء اه قلت بل ما ذكره دعوى لا دليل عليها الا انه قدمران ...وض من الركوع كما في البدائع وأكثر الكتب أصل الانحناء والميل وعن الحاوي الركوع انحناء الظهر وأما ما في المنية انه ...ة الرأس والمراد به مع انحناء الظهر كما قاله الشيخ ابراهيم في شرحها كما قدمناه مبسوطا في محله وسيأتي ما يوضحه فالاولى حمل ...الزيلعي على ما اذا وجد أدنى انحناء الظهر ليكون ركوعا حقيقة فالثمرة صحة اقتداء الراكع الساجد به لانه اقتداء القائم ...د الذي يركع ويسجد وذلك صحيح (قوله ولنا ماروي الخ) قلت هذا الاستدلال انما يناسب ما استظهره في القنية تأمل

على الجنب وأطلق في تعذر القعود فشمل التعذر الحكمي كما لو قدر على القعود ولكن نزع الماء من عينيه فأمره الطبيب ان يستلقي أياما على ظهره ونهاه عن القعود والسجود أجزأه ان يستلقي ويصلي بالايماء لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس كذا في البدائع وفي الخلاصة واذا لم يقدر على القعود صلى مضطجعا على قفاه متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق ورجلاه الى المغرب وفي المجتبى وينبغي للمستلقي ان ينصب ركبتيه ان قدر حتى لا يمد رجليه الى القبلة وفي العناية يجعل وسادة تحت رأسه حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود لان حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء فكيف بالمرضى واقتصار المصنف على بيان البدل للاركان الثلاثة أعني القيام والركوع والسجود اشارة الى ان القراءة لا بدل لها عند العجز عنها فيصلي بغير القراءة وفي المجتبى قيل في الامي والاخرس يجب تحريك الشفة واللسان كتلبية الحج وقيل لا يجب واذا لم يعرف الا قوله الحمد لله يأتي به في كل ركعة ولا يكررها بخلاف التحيات في التشهد فانه يكررها قدر التشهد لكون القعود مقدرا اهـ وأشار بسقوط الاركان عند العجز الى سقوط الشرائط عند العجز عنها بالاولى فلو كان وجه المريض الى غير القبلة ولم يقدر على التحويل اليها بنفسه ولا بغيره يصلي كذلك لانه ليس في وسعه الا ذلك ولا اعادة عليه بعد البرء في ظاهر الجواب لان العجز عن تحصيل الشرائط لا يكون فوق العجز عن تحصيل الاركان وثمة لا تجب الاعادة فههنا أولى كذا في البدائع وفي الخلاصة وان وجد أحدا يحوله فلم يأمره وصلى الى غير القبلة جاز عند أبي حنيفة بناء على ان الاستطاعة بقوة الغير ليست بثابتة عنده وعلى هذا لو صلى على فراش نجس ووجد أحدا يحوله الى مكان طاهر ثم قال مريض مجروح تحته ثياب نجسة ان كان بحال لا يبسط تحته شيء الا تنجس من ساعته له أن يصلي على حاله وكذا لو لم يتنجس الثاني الا انه يزداد مرضه له أن يصلي فيه اهـ وفي الولوالجية المريض اذا كان لا يمكنه الوضوء أو التيمم وله جارية فعليها ان توضئه لانها مملوكة وطاعة المالك واجبة اذا عري عن المعصية واذا كان له امرأة لا يجب عليها ان توضئه لان هذا ليس من حقوق النكاح الا اذا تبرعت فهو اعانة على البر والعبد المريض اذا كان لا يستطيع ان يتوضأ يجب على مولاه ان يوضئه بخلاف المرأة المريضة حيث لا يجب على الزوج ان يتعاهدها لان المعاهدة اصلاح الملك واصلاح الملك على المالك وأما المرأة حرة فكان اصلاحها عليها اهـ وفي التجنيس قال أبو حنيفة في متوضئ لا يقدر على مكان طاهر وقد حضرت الصلاة صلى بالايماء ثم يعيد ما صلى بالايماء قضاء لحق الوقت بالتشبه وانما يعيد لان العذر جاء من قبل العبد وقال محمد لا يصلي الماشي وهو يمشي ولا السابح وهو يسبح في البحر ولا السائف وهو يضرب بالسيف لان هذه الافعال منافية للصلاة ولهذا شغل النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاته يوم الخندق لاجل القتال ثم قال الغريق في البحر اذا حضرته الصلاة ان وجد ما يتعلق به أو كان ماهرا في السباحة بحيث يمكنه الصلاة بالايماء من غير ان يحتاج فيه الى عمل كثير افترض عليه أداء الصلاة لانه قادر ولو لم يجد ما يتعلق به ولم يكن ماهرا في السباحة يعذر بالتأخير الى ان يخرج لانه غير قادر على أداء الصلاة اهـ وفي القنية مريض لا يمكنه الصلاة الا باصوات مثل أوه ونحوه يجب عليه أن يصلي ولو اعتقل لسانه يوما وليلة فصلى صلاة الاخرس ثم انطلق لسانه لا تلزمه الاعادة (قوله والا أخرت) أي وان لم يقدر على الايماء برأسه أخر الصلاة الى القدرة وفي الهداية وقوله أخرت عنه اشارة الى انه لا تسقط الصلاة عنه وان كان العجز أكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمى عليه

(قوله متوجها نحو القبلة ورأسه الى المشرق الخ) هذا انما يتصور في بلادهم كبخاري وما والاها مما هو جهة المشرق وان قبلتهم تكون الى جهة المغرب وأما في بلادنا الشامية فلا يتصور بل اذا اضطجع على قفاه نحو القبلة يكون رأسه الى الشمال والمغرب عن يمينه والمشرق عن يساره وعلى ما ذكر فمن كان في جهة المغرب يكون الامر فيه على عكس ما قاله (قوله وفي التجنيس قال أبو حنيفة الخ) الظاهر ان المراد به المحبوس كما يشعر به آخر الكلام تأمل (قوله يوما وليلة) انظر ما فائدة التقييد به

والا أخرت

(قوله ورده في التبيين الخ) قال في النهر هذا الفرق انما يحتاج اليه على تسليم انه لا صلاة عليه لكن قدمنا في الطهارة ترجيح الوجوب
بلا طهارة (قوله ثم اعلم الخ) أقول قد ذكر في التاتارخانية بعد القولين السابقين وقال بعضهم يسقط مطلقا من غير فصل واليه مال
شمس الائمة السرخسي اه (قوله وينبغي أن يقال ان محله الخ) هكذا في بعض النسخ ولا اشكال فيه ووجد زيادة في بعضها ونصها
وقد بحث فيه في فتح القدير بان كلامهم يدل على وجوب القضاء عليه اذا لم يزد على يوم وليلة حتى يجب الايصاء عليه

اذا قدر وان لم يصح منه
ويرد عليه ما في البدائع
من انه ينبغي أن يقال
الخ قال الرملي قوله ويرد
عليه الخ في هذا المحل غلط
والذي في البدائع ثم اذا
سقطت عنه الصلاة بحكم
العجز فان مات من ذلك
المرض لقي الله تعالى ولا

ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه

شيء عليه لانه لم يدرك وقت
القضاء وأما اذا برئ وصح
فان كان المتروك صلاة
يوم وليلة أو أقل فعليه
القضاء بالاجماع الى آخر
ما فيها فهذا وارد على بحث
الكمال في فتح القدير اه
قلت لم يظهر لي المخالفة في
كلام الفتح لما في البدائع
وان نص كلامه بعد نقله
عبارة التبيين السابقة
هكذا ومن تأمل تعليل
الاصحاب في الاصول
وسيأتي ان المجنون يفيق
في أثناء الشهر ولو ساعة
يلزمه قضاء كل الشهر
وكذا الذي جن أو أغمي

وذهب شيخ الاسلام وقاضيخان وقاضي غني الى ان الصحيح هو السقوط عند الكثرة لا القلة وفي الظهيرية وهو ظاهر الرواية وعليه الفتوى وفي الخلاصة وهو المختار لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب وصححه في البدائع وجزم به الولوالجي وصاحب التجنيس مخالفا لما في الهداية واختاره المصنف في الكافي وصححه في الينابيع ورجحه في فتح القدير بالقياس على المغمى عليه اه وعلى هذا فمعنى قوله عليه السلام فالله أحق بقبول العذر أي عذر السقوط وعلى ما اختاره صاحب الهداية معناه بقبول عذر التأخير كذا في معراج الدراية واستشهد قاضيخان بما ذكره محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة عليه فثبت ان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب ورده في التبيين بانه لا دليل فيه على السقوط لان هناك العجز متصل بالموت وكلامنا فيما اذا صح المريض حتى لو مات المريض أيضا من ذلك الوجه ولم يقدر على الصلاة لا يجب عليه القضاء حتى لا يلزمه الايصاء به فصار كالمسافر والمريض اذا أفطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة اه ثم اعلم ان ظاهر ما في بعض الكتب يوهم ان في المسئلة ثلاثة أقوال عدم السقوط مطلقا والسقوط مطلقا والتفصيل وليس كذلك فان الفوائت اذا كانت صلاة يوم وليلة أو أقل فعليه القضاء بالاجماع كما في البدائع وغاية البيان انما محل الاختلاف فيما اذا كثرت وزادت على يوم وليلة فليس فيها الا قولان ولان قاضيخان صحح التفصيل في الفتاوى وصاحب الهداية صحح عدم السقوط مطلقا فيما اذا برأ من مرضه أما اذا مات منه فانه يلقى الله ولا شيء عليه اتفاقا وينبغي أن يقال ان محله اذا لم يقدر في مرضه على الايماء بالرأس أما ان قدر عليه بعد عجزه فانه يلزمه القضاء وان كان القضاء يجب موسعا لتظهر فائدته في الايصاء بالاطعام عنه وفي السراج الوهاج ان هذه المسئلة على أربعة أوجه ان دام به المرض أكثر من يوم وليلة وهو لا يعقل لا يقضي اجماعا وان كان أقل من يوم وليلة أو يوما وليلة وهو يعقل قضى اجماعا وان كان أكثر وهو يعقل أو أقل وهو لا يعقل فهو محل الاختلاف وفي القنية ولا فدية في الصلاة حالة الحياة بخلاف الصوم ولو كان يشتبه على المريض أعداد الركعات أو السجدات لنعاس يلحقه لا يلزمه الاداء ولو أداها بتلقين غيره ينبغي أن يجزئه اه (قوله ولم يوم بعينه وقلبه وحاجبه) وقال زفر يومئ بحاجبه فان عجز فبعينيه فان عجز فبقلبه وقال الشافعي بعينيه وقلبه وقال الحسن بحاجبه وقلبه ويعيد اذا صح والصحيح مذهبنا لحديث عمران وابن عمر فان لم يستطع الايماء برأسه فالله أحق بقبول العذر منه ولان فرض السجود تعلق بالرأس دون العين والقلب والحاجب فلا ينقل اليها كاليد واعتبارا بالصوم والحج حيث لا ينتقلان الى القلب بالعجز وفي فتاوى قاضيخان المريض اذا عجز عن الايماء فحرك رأسه عن أبي حنيفة أنه قال تجوز صلاته وقال الشيخ

عليه أكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي انقدح في ذهنه ايجاب القضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزم
الايصاء به ان قدر عليه بطريق وسقوطه ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت أكثر من يوم وليلة لا يجب عليه
[القضاء] وان كانت أقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح اه كلام الفتح فانت تراه ماش على ما صححه قاضيخان غير انه يفيد ان ما
لا كثر يلزمه قضاؤه اذا قدر عليه ولو بالايماء وان لم يقضه يلزمه الايصاء به وهو ما بحثه المؤلف وليس في كلامهم ما ينافي ذلك
(قوله في الصحيفة التي بعد هذه وعدم كراهة القعود من غير عذر) هكذا هو في نسخة المحشي وأثبتناه تبعا لها وفي بعض النسخ
عليه ظهور والمعنى تأمل اه مصححه

(قوله فعلى هذا الخ) أقول هذا مما يدل على ان مجرد طأطأة الرأس لا تكون ركوعا والا لسموه ركوعا واقتصروا على ذكر الايماء للسجود فلا بد في الركوع من انحناء كما مر والا فهو ايماء (قول المصنف أومأ قاعدا) قال في النهر هذا أولى من قول بعضهم

صلى قاعدا اذ يفترض عليه أن يقوم للقراءة فاذا جاء أوان الركوع والسجود أومأ قاعدا اه قلت ومقتضاه افتراض التحريمة قائما أيضا ولم أر ما ذكره في شئ من

وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أومأ قاعدا ولو مرض في صلاته يتم بما قدر ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان موميا لا وللمتطوع أن يتكئ على شئ ان أعيا ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح

الكتب التي عندي من فتاوى وشروح وغيرها بل كلهم متفقون على سقوط ركنية القيام وان شرعيته للتوصل الى السجود على ان القعود قيام من وجه ولذا جوزوا اقتداء الراكع الساجد بالقاعد وممن عبر بقوله صلى قاعدا يومئ ايماء القدوري في المختصر وصاحب الهداية في كتابه الهداية وكتابه مختارات النوازل وهي عبارة الكرخي أيضا كما في

الامام أبو بكر محمد بن الفضل لا يجوز لانه لم يوجد منه الفعل اه فعلى هذا حقيقة الايماء انما هي طأطأة الرأس (قوله وان تعذر الركوع والسجود لا القيام أومأ قاعدا) لان ركنية القيام للتوصل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم واذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه أشبه بالسجود ولا ترد صلاة الجنازة حيث لم يلزمه ثمة سقوط القيام بسبب سقوط السجود لان صلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة بل هي دعاء وفي المجتبى وان أومأ بالسجود قائما لم يجزه وهذا أحسن وأقيس كما لو أومأ بالركوع جالسا لا يصح على الاصح اه والظاهر من المذهب جواز الايماء بهما قائما وقاعدا كما لا يخفى وذكر الولوالجي في فتاواه رجل به جرح ان صلى بالايماء قائما لا يسيل جرحه وان ركع وسجد يسيل جرحه يصلي قائما ويومئ للركوع ثم يجلس ويومئ للسجود ليكون أداء الصلاة مع الطهارة فان لم يفعل كذلك وصلى قائما هكذا ويومئ ايماء لا تجوز صلاته لان الايماء للسجود جالسا أقرب الى حقيقة السجود اه وأومأ بالهمز كذا في السراج الوهاج (قوله ولو مرض في صلاته يتم بما قدر) يعني قاعدا يركع ويسجد أو موميا ان تعذر أو مستلقيا ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهذا هو المشهور وعن أبي يوسف أنه اذا صار الى حالة الايماء يستقبل الصلاة لان تحريمته انعقدت موجبة للركوع والسجود فلا تجوز بدونهما ووجه المشهور أنه اذا بنى كان بعض الصلاة كاملا وبعضها ناقصا واذا استقبل كانت كلها ناقصة فلان يؤدي بعضها كاملا أولى وهو الصحيح (قوله ولو صلى قاعدا يركع ويسجد فصح بنى ولو كان موميا لا) أي لو كان يصلي بالايماء فصح لا يبني لانه لا يجوز اقتداء الراكع بالمومئ فكذا البناء ويجوز اقتداء القائم بالقاعد الذي يركع ويسجد خلافا لمحمد كما سبق قيد بكونه صلى بالايماء لانه لو كان افتتحها بالايماء ثم قدر قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان يتمها لانه لم يؤد ركنا بالايماء وانما هو مجرد تحريمة فلا يكون بناء القوي على الضعيف وأشار الى انه لو كان يومئ مضطجعا ثم قدر على القعود ولم يقدر على الركوع والسجود فانه يستأنف وهو المختار لان حالة القعود أقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف (قوله وللمتطوع ان يتكئ على شئ ان أعيا) أي تعب لانه عذر أطلق في الشئ فشمل العصا والحائط وأشار الى ان له ان يقعد أيضا عند أبي حنيفة وعندهما لا يجوز له القعود الا اذا عجز لما مر من قبل وقيد بقوله ان أعيا لان الاتكاء مكروه بغير عذر لانه اساءة في الادب وفيه اختلاف المشايخ والصحيح كراهته من غير عذر (٧) وعدم كراهة القعود من غير عذر عنده (قوله ولو صلى في فلك قاعدا بلا عذر صح) يعني صلى فرضا قاعدا بلا عذر صحت عند أبي حنيفة وقد أساء كما في البدائع وقالا لا يجزئه الا من علة لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الرأس وهو كالمحقق الا أن القيام أفضل لانه أبعد عن شبهة الخلاف والخروج أفضل ان أمكنه لانه أمكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمربوطة كالشط هو الصحيح كذا في الهداية وهو مقيد بالمربوطة بالشط أما اذا كانت مربوطة في لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهي كالسائرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الهداية والنهاية والاختيار جواز الصلاة في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح وان كانت موقوفة في الشط وهي على قرار الارض فصلى قائما جاز لانها اذا

السراج بل يلزم من كلامه أيضا ان لا يسقط الركوع عنه اذا عجز عن السجود فقط لانه يمكنه أداؤه قائما استقر كالقراءة مع انه يسقط عنه كما مر عن البدائع وبعد هذا ان كان ما ذكره منقولا فهو مقبول وان كان قاله قياسا على ما اذا قدر على القيام حيث يلزمه وتلزمه القراءة فيه فالفرق جلي لا يخفى فليراجع (قوله وأشار الى انه الخ) قال في النهر في هذه الاشارة نظر

استقرت على الارض فحكمها حكم الارض وان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها لانها اذا لم تستقر فهي كالدابة بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير واختاره في المحيط والبدائع وفي الخلاصة وأجمعوا انه لو كان بحالة يدور رأسه لو قام تجوز الصلاة فيها قاعدا وأراد بالصلاة قاعدا أن تكون بركوع وسجود لانها لو كانت بالايماء لا تجوز اتفاقا لانه لا عذر وأطلقها فشمل ما اذا كان منفردا أو بجماعة فلو اقتدى به رجل في سفينة أخرى وان كانت السفينتان مقرونتين جاز لانهما بالاقتران صارتا كشيء واحد وان كانتا منفصلتين لم يجز لان تخلل ما بينهما بمنزلة النهر وذلك يمنع صحة الاقتداء وان كان الامام في سفينة والمقتدون على الجد والسفينة واقفة وان كان بينه وبينهم طريق أو مقدار نهر عظيم لم يصح اقتداؤهم به لان الطريق ومثل هذا النهر يمنعان صحة الاقتداء ومن وقف على اطلال السفينة يقتدي بالامام في السفينة صح اقتداؤه الا أن يكون أمام الامام لان السفينة كالبيت واقتداء الواقف على السطح بمن هو في البيت صحيح اذا لم يكن أمام الامام ولا يخفى عليه حاله كذا ههنا كذا في البدائع وقيد بترك القيام لانه لو ترك استقبال وجهه الى القبلة وهو قادر عليه لا يجزئه في قولهم جميعا فعليهم أن يستقبلوا بوجههم القبلة كلما دارت السفينة يحول وجهه اليها كذا في الاسبيجابي (قوله ومن جن أو أغمي عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا) وهذا استحسان والقياس أن لا قضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلاة كاملة لتحقق العجز وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء على الصحيح وفي تحرير الاصول الجنون ينافي شرط العبادات وهي النية فلا تجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد طارئا جعل كالنوم من حيث انه عارض يمنع فهم الخطاب زال قبل الامتداد ولانه لا ينفي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي له حتى ورث وملك وكان أهلا للثواب كان نوى صوم الغد فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو أفاق بعده اه قيد بالجنون والاغماء لان النوم لا يسقط مطلقا حتى لو نام أكثر من يوم وليلة يقضي لان النوم مما لا يمتد يوما وليلة غالبا فلا يحرج في القضاء بخلاف الاغماء لانه مما يمتد عادة وقيده بدوام الاغماء لانه اذا كان يفيق فيها فانه ينظر فان كان لافاقته وقت معلوم مثل أن يخف عنه المرض عند الصبح مثلا فيفيق قليلا ثم يعاوده فيغمى عليه تعتبر هذه الافاقة فيبطل ما قبلها من حكم الاغماء اذا كان أقل من يوم وليلة وان لم يكن لافاقته وقت معلوم لكنه يفيق بغتة فيتكلم بكلام الاصحاء ثم يغمى عليه فلا عبرة بهذه الافاقة أطلق في الاغماء والجنون فشمل ما اذا كان بسبب فزع من سبع أو خوف من عدو فلا يجب القضاء اذا امتد اجماعا لان الخوف بسبب ضعف قلبه وهو مرض الا انه يرد عليه ما اذا زال عقله بالخمر أو أغمي عليه بسبب شرب البنج أو الدواء فانه لا يسقط عنه القضاء في الاول وان طال اتفاقا لانه حصل بما هو معصية فلا يوجب التخفيف ولهذا يقع طلاقه ولا يسقط أيضا في الثاني عند أبي حنيفة لان النص ورد في اغماء حصل بآفة سماوية فلا يكون واردا في اغماء حصل بصنع العباد لان العذر اذا جاء من جهة غير من له الحق لا يسقط الحق وقال محمد يسقط القضاء اذا كثر لانه اغماء حصل بما هو مباح كذا في المحيط وشمل ما اذا كان الجنون أصليا كما اذا بلغ مجنونا وزال وهو قول محمد لان الاصلي عنده سواء في سقوط القضاء اذا كثر وعدمه اذا قل وقال أبو يوسف الاصلي فلا قضاء مطلقا كذا في السراج الوهاج وقيد بالصلاة في تسوية الجنون بالاغماء لان بينهما

ولو كان موميا بالحال السابقة أي ولو كان يصلي قاعدا موميا فتدبره (قوله وان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلاة فيها) وعلى هذا ينبغي أن لا تجوز الصلاة فيها اذا كانت سائرة مع امكان الخروج الى البر وهذه المسألة الناس عنها غافلون كذا في شرح المنية (قوله على الجد) ومن جن أو أغمي عليه خمس صلوات قضى ولو أكثر لا

قال الرملي الجد شاطئ النهر اه وهو بكسر الجيم كما في ابن أمير حاج على المنية (قوله فلا تجب مع الممتد منه مطلقا) أي سواء كان أصليا أو عارضا بعد البلوغ (قوله الا انه يرد عليه الخ) أقول هذا الكلام هنا غير محرر لانه بعد ما ذكره من التعليل لا ورود لما ذكر أصلا نعم يرد ظاهرا ما اذا كان بسبب فزع من سبع أو خوف من عدو لانه يتوهم فيه انه لم يحصل بآفة سماوية فلا يكون مما ورد فيه النص فيجاب بالمنع لان سببه القريب ضعف القلب وهو مرض ليس من صنع العباد

فالاحسن فى التعبير ماذكره الشارح الزيلعى حيث ذكر أولا ما اذا زال عقله بالخمر أو بالبنج وعلل لهما ثم ذكر مسئلة الفزع والخوف وعلل لها فكان ذكرها أخيرا بمنزلة جواب عن سؤال مقدر وهو ترتيب حسن (قوله فعند أبى يوسف لا يجب القضاء) قاله الرملى أقول وبه يعلم ان الوتر لا يجب اه والظاهر ان قوله لا يجب محرف عن لا يحسب بالسين قبل الموحدة أى لا يعد من الست

فرقا فى الصوم فانه اذا أغمى عليه قبل شهر رمضان حتى مضى رمضان كله ثم أفاق فانه يلزمه قضاء شهر رمضان فلو جن قبل رمضان وأفاق بعدما مضى شهر رمضان لا يلزمه قضاء الصوم كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى وظاهر كلامه ان الاكثرية من حيث الصلوات فان الاكثر من خمس صلوات ست فاكثر وهو قول محمد ورواية عن أبى حنيفة وهو الاصح وعند أبى يوسف وهو رواية عنه أيضا العبرة للزيادة من حيث الساعات وفائدته تظهر فيما اذا أغمى عليه قبل الزوال فافاق من الغد بعد الزوال فعند أبى يوسف لا يجب القضاء وعند محمد يجب اذا أفاق قبل خروج وقت الظهر والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب سجود التلاوة﴾

كان من حق هذا الباب أن يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلاة المريض بعارض سماوى كالسهو ألحقها المناسبة به فتأخر سجود التلاوة ضرورة وهو من قبيل اضافة الحكم الى سببه وانما لم يقل سجود التلاوة والسماع بيانا للسببين لان السماع سبب أيضا لما ان التلاوة لما كانت سببا للسماع أيضا كان ذكرها مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به وفى اضافة السجود الى التلاوة اشارة الى انه اذا كتبها أو تهجاها لا يجب عليه سجود ولا تفسد الصلاة بالهجاء لانه موجود فى القرآن وشرائطها شرائط الصلاة الا التحريمة لانها للتوحيد الافعال المختلفة ولم يوجد وركنها وضع الجبهة على الارض أو ما يقوم مقامه من الركوع كما سيأتى أو من الايماء للمريض أو كان راكبا على الدابة فى السفر وتلاها أو سمعها والقياس أن لا يجزئه الايماء على الراحلة لانها واجبة فلا يجوز أداؤها على الراحلة من غير عذر لكنهم استحسنوه لان التلاوة أمر دائم بمنزلة التطوع فكان فى اشتراط النزول له حرج بخلاف الفرض والمنذور وما وجب من السجدة على الارض لا يجوز على الدابة وما وجب على الدابة يجوز على الارض لان ما وجب على الارض وجبت تامة فلا تسقط بالايماء ولو تلاها على الدابة فنزل ثم ركب فاداها بالايماء جاز ويفسدها ما يفسد الصلاة من الحدث العمد والكلام والقهقهة وعليه اعادتها كما لو وجدت فى سجدة الصلاة وقيل هذا على قول محمد لان العبرة عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعده واما عند أبى يوسف فقد حصل قبل هذه العوارض والعبرة عنده للوضع فينبغى أن لا يفسدها وفى الخانية انها تفسد على ظاهر الجواب اتفاقا الا انه لا وضوء عليه فى القهقهة وكذا محاذاة المرأة لا تفسدها كما فى صلاة الجنازة ولو نام فيها لا تنتقض طهارته كالصلبية على الصحيح وسيأتى بقية أحكامها (قوله تجب بأربع عشرة آية) أى تجب سجدة التلاوة بسبب تلاوة آية من أربع عشرة آية فى أربع عشرة سورة وهى الاعراف فى آخرها والرعد والنحل وبنى اسرائيل ومريم والاولى من الحج والفرقان والنمل والم تنزيل وص وحم السجدة والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب فى مصحف عثمان وهو المعتمد فهى أربع فى النصف الاول وعشر فى النصف الآخر وانما كانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام السجدة على من سمعها

﴿باب سجود التلاوة﴾

(قوله لكن لما كان الخ) قال الرملى ووجه آخر وهو ان سجود التلاوة قد يكون فى الصلاة وقد يكون خارجها بخلاف صلاة المريض فانها نفس الصلاة وأحكامها واردة

﴿باب سجود التلاوة﴾

تجب بأربع عشرة آية

على نفس الماهية فيها وكذا سجود السهو يؤدى فيها لا خارجها تأمل (قوله لان السماع سبب أيضا) قال فى النهر هذا مما لا حاجة اليه على رأى المصنف فقد رجح فى الكافى ان السبب انما هو التلاوة وان السماع فى حق السامع انما هو شرط فقط نعم ذهب صاحب الهداية الى ان السماع سبب أيضا واعتذر عنه شراحها بما مراه وما فى الكافى صححه فى المحيط كما فى التتارخانية وصححه فى الظهيرية أيضا (قوله الا التحريمة) قال فى النهر وينبغى ان يزاد والا نية التعيين ففى القنية انه لا يجب يعنى تعيين انها سجدة آية كذا (قول المصنف بأربع عشرة آية) قال فى النهر أى بسبب تلاوتها ويجوز أن تكون الباء بمعنى فى أى فى أربع عشرة آية وكأنه أولى اذ مقتضى الاولى توقف الوجوب على تلاوة الاربعة عشر ان فى البحر أى تجب الخ مما لا دليل فى كلامه عليه (قوله لقوله عليه السلام السجدة على من سمعها) قال فى العناية اعلم ان

النهاية قال جعل هذا اللفظ فى سائر النسخ من المبسوطين والاسرار والمحيط وشرح الجامع الصغير من ألفاظ الصحابة لامن الحديث وأقول لم يكن المصنف ممن لم يطالع الكتب المذكورة فلولا انه ثبت عنده كونه حديثا لما نقله حديثا فانه رحمه الله تعالى أعظم ديانة ممن يتوهم به ذلك اه (قوله ثم هى واجبة على التراخى) قال فى العناية فمن سجد كان أداء لا قضاء وذلك عند محمد ورواية عن أبى حنيفة وعند أبى يوسف وفى رواية عن أبى حنيفة ان وجوبها على الفور اه ونقل فى الدرر عن العناية

وعلى للالزام ولما رواه مسلم عن أبى هريرة فى الايمان يرفعه اذا قرأ ابن آدم السجدة اعتزل الشيطان يبكى يقول ياويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود فامتنعت فلى النار والاصل ان الحكيم اذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالانكار كان دليل صحته فهذا ظاهر فى الوجوب مع ان آى السجدة تفيده أيضا لانها ثلاثة أقسام قسم فيه الامر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم فيه حكاية فعل الانبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب الا أن يدل دليل فى معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب لا الفرض والاتفاق على ان ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلزم كذلك ثم هى واجبة على التراخى ان لم تكن صلاتية لان دلائل الوجوب مطلقة عن تعيين الوقت فيجب فى جزء من الوقت غير عين ويتعين ذلك بتعيينه فعلا وانما يتضيق عليه الوجوب فى آخر عمره كما فى سائر الواجبات الموسعة وأما المتلوة فى الصلاة فانها تجب على سبيل التضييق لقيام دليل التضييق وهو انها وجبت بما هو من أفعال الصلاة وهو القراءة فالتحقت بافعالها وصارت جزأ من أجزائها ولهذا قلنا اذا تلا آية السجدة ولم يسجد ولم يركع حتى طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا اذا نواها فى السجدة الصلبية لانها صارت دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه وأما بيان من تجب عليه فكل من كان أهلا لوجوب الصلاة عليه اما أداء أو قضاء فهو من أهل وجوب السجدة عليه ومن لا فلا لان السجدة جزء من أجزاء الصلاة فيشترط لوجوبها أهلية وجوب الصلاة من الاسلام والعقل والبلوغ والطهارة من الحيض والنفاس حتى لا تجب على كافر وصبى ومجنون وحائض ونفساء قرؤا أو سمعوا وتجب على المحدث والجنب وكذا تجب على السامع بتلاوة هؤلاء الا المجنون لعدم أهليته لانعدام التمييز كالسماع من الصدى كذا فى البدائع والصدى ما يعارض الصوت فى الاماكن الخالية وفى القنية ولا تجب على المحتضر الايصاء بسجدة التلاوة وقيل تجب ولا تجب نية التعيين فى السجدات اه وفى التجنيس وهل يكره تأخيرها عن وقت القراءة ذكر فى بعض المواضع بانه اذا قرأها فى الصلاة فتأخيرها مكروه وان قرأها خارج الصلاة لا يكره تأخيرها وذكر الطحاوى ان تأخيرها مكروه مطلقا وهو الاصح اه وهى كراهة تنزيهية فى غير الصلاتية لانها لو كانت تحريمية لكان وجوبها على الفور وليس كذلك (قوله منها أولى الحج وص) ذكرهما للاختلاف فيهما فقد نفى الشافعى السجود فى ص ولم يحص الاولى من الحج بل قال ان الثانية منها أيضا فهى عنده أيضا أربع عشرة آية ونفى مالك السجود فى المفصل وبيان الحجج معلوم فى المطولات ولسنا الا بصدد تحرير المذهب غالبا وفى التجنيس التالى والسامع ينظر كل واحد منهما الى اعتقاد نفسه كالسجدة الثانية فى سورة الحج ليس بموضع السجدة عندنا وعند الشافعى هو موضع السجدة

الخلاف على العكس وفى النهر وينبغى أن يكون محله فى الاثم وعدمه حتى لو أداها بعد صلاة كان مؤديا اتفاقا لا قاضيا اه قال الشيخ اسمعيل وفيه نظر أى لما علمت من عبارة العناية ولما سيأتى ان الصلاتية لو أخرت عن محلها الى آخر الصلاة تكون قضاء والظاهر ان غيرها كذلك اذ لا فارق نعم ما قاله فى النهر له نظائر كالحج والزكاة (قوله وأما المتلوة فى الصلاة الخ)

منها أولى الحج وص

قال فى الشرنبلالية يجوز أن يقال تجب الصلاتية موسعا بالنسبة لمحلها كما لو تلا فى أول صلاته وسجدها فى آخرها اه ولا يخفى ما فيه لانه يلزم عليه انه لا يأثم فى هذه الصورة وهو خلاف المنصوص عليه بل تصير قضاء ويأثم بتأخيرها كما يفيده كلام المؤلف هنا وسيصرح به عن البدائع فى شرح قوله ولم تقض الصلاتية خارجها ويجب عليه سجود السهو لو تذكرها فى آخر صلاته فى الاصح كما قدمناه فى باب السهو وهذا عين التضييق فكيف يكون موسعا بالنسبة للمحل ولعل القائل أراد أن يفرق بين التضييق فى الصلاتية والتضييق فى غيرها عند آخر العمر بانه فى الاولى يمكن التدارك بالقضاء ما دام فى وقت الصلاة فكان فيه نوع توسعة بخلاف الثانى ولكن هذا القدر لا يسوغ اطلاق ان الوجوب فيها موسع فتدبر (قوله وقيل فى النهر هو بالقواعد أليق (قوله لانها لو كانت تحريمية) فيه نظر لاحتمال كونه مبنيا على القول بالفورية لما علمت

من الخلاف (قوله فافادان المؤتم الخ) قد يقال قصد المصنف الاشارة الى ان الامام لا يقرؤها في السرية بل في الجهرية فجعل المؤتم سامعا لان الغالب سماع الجهر وان لم يكن سماعه لها شرطا (قوله لما ان المنقول في البدائع الخ) قال في النهر اطلاق الكراهة في السرية مقيد بما اذا لم تكن السجدة آخر السورة كما في الخانية (قوله وسنحققه) قال الرملي لم يذكر فيما يأتي شيأ من التحقيق في هذه المسئلة سوى قوله في شرح قوله لكن كررها في صورة ما اذا اختلف مجلس التالي دون السامع الاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب في حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه (قوله وفي السامع عند أبي حنيفة الخ) هذا الخلاف في سماع

لان السامع ليس بتابع للتالي تحقيقا حتى يلزمه العمل برأيه لانه لا شركة بينهما اه ثم في سورة حم السجدة عندنا السجدة عند قوله وهم لا يسأمون وهو مذهب عبد الله بن عباس ووائل بن حجر وعند الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي ومروي عن ابن مسعود وابن عمر ورجح أئمتنا الاول أخذا بالاحتياط عند اختلاف مذاهب الصحابة وان السجدة لو وجبت عند قوله تعبدون فالتأخير الى قوله لا يسأمون لا يضر ويخرج عن الواجب ولو وجبت عند قوله لا يسأمون لكانت السجدة المؤداة قبله حاصلة قبل وجوبها ووجود سبب وجوبها فيوجب نقصانا في الصلاة لو كانت صلاتية ولا نقص فيما قلنا أصلا وهذا هو امارة التبحر في الفقه كذا في البدائع (قوله على من تلا ولو اماما أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتما لا بتلاوته) بيان لسببها وهو أحد ثلاثة التلاوة ولو لم يوجد السماع كتلاوة الاصم والسماع بتلاوة غيره والاقتداء بامام تلاها وان لم يسمع المأموم تبعا لامامه بان قرأ الامام سرا أو لم يكن حاضرا عند القراءة واقتدى به قبل أن يسجد لها ولذا قالوا ان الاصم اذا رأى قوما يسجدون لا يجب عليه السجود لانه لم يقرأ ولم يسمع والمصنف جعل المؤتم معطوفا على غير قاصد فافاد ان المؤتم يلزمه بسماعه وليس كذلك وانما يلزمه باقتدائه وان لم يسمع فلو قال المصنف أو اقتدى معطوفا على تلا لكان أولى كما لا يخفى فقد قال في المجتبى الموجب لها أحد ثلاثة التلاوة والسماع والائتمام وانما قال ولو اماما لما ان المنقول في البدائع انه يكره للامام أن يتلو آية السجدة في صلاة يخافت فيها بالقراءة فانه لا ينفك عن مكروه من ترك السجدة ان لم يسجد أو التلبيس على القوم ان سجد اه وكذا لا ينبغي أن لا يقرأها في الجمعة والعيدين لما ذكرنا كما في السراج الوهاج فربما يتوهم من ذلك عدم وجوبها على الامام فصرح به نفيا له وقد قدمنا شرائط الوجوب على التالي والسامع وصحح المصنف في الكافي ان السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط وسنحققه من بعد ان شاء الله تعالى وأطلق في التلاوة والسماع فشمل ما اذا كانت التلاوة بالعربية أو الفارسية وهو في التالي بالاتفاق فهم أو لم يفهم وفي السامع عند أبي حنيفة بعد ان أخبر انها آية السجدة وعندهما ان كان السامع يعلم انه يقرأ القرآن فعليه السجدة والا فلا وفي البدائع وهذا غير سديد لانهما ان جعلا الفارسية قرآنا لزم الوجوب مطلقا كالعربية وان لم يجعلاها قرآنا لم يجب وان فهم وأطلق في السماع فشمل السامع ممن تجب عليه الصلاة أو لا الا المجنون كما قدمناه وكذا الطير على المختار وان سمعها من نائم اختلفوا فيه والصحيح هو الوجوب كذا في الخانية وفي شرح المجمع لو قرأها السكران تجب عليه وعلى من سمعها منه لان عقله اعتبر قائما تزجرا له وأفاد بقوله لا بتلاوته انه لا يجب على المأموم بتلاوته ولا على السامع منه وأطلقه فشمل عدم السجود في الصلاة

التلاوة بالفارسية وأما بالعربية فذكر في النهر انه لا يشترط الفهم بالاجماع لكن لا يجب على الاعجمي ما لم يعلم كذا في الفتح وعبارته في الخلاصة لكن يعذر في التأخير ما لم يعلم بها (قوله وعندهما ان كان السامع يعلم) قال في النهر والاصح عدمه احتياطا كذا في المحيط الا انه في

على من تلا ولو اماما أو سمع ولو غير قاصد أو مؤتما لا بتلاوته

السراج حكى رجوع الامام الى قولهما قال وعليه الاعتماد (قوله ولا على السامع منه) في اطلاقه السامع ايهام والاحسن عبارة الزيلعي حيث قال أي لا يجب بتلاوة المقتدي عليه ولا على من سمعه من المصلين بصلاة امامه اه فانها تفيد الوجوب على غير المصلي أصلا كما سيصرح به وعلى المصلي من امام غير امامه ومقتديه ومنفرد كما يفيده قول المتن الآتي ولو سمعها المصلي من غيره سجد وبعد بعد الصلاة فقوله المصلي يشمل ما اذا كان اماما أو لا وقوله من غيره يشمل ما اذا كان مصليا أو لا كما صرح به الشيخ اسمعيل عن البرجندي وقيد قوله مصليا بقوله يعني وليس امامه وصرح به أيضا القهستاني والباقاني وعبارة شرح المنية ولو تلاها الم[illegible] لا تجب عليه ولا على من سمعه ممن هو معه في تلك الصلاة خلافا لمحمد وتجب على من سمعها منه ممن ليس في صلاته اجماعا ل[illegible]ان [illegible] لحجر بالنظر اليهم اه ومثله في النهاية وحينئذ فما في النهر من قوله أراد بقوله من غيره من لم يكن محجورا عليه مخالف لهذا

و بعد الفراغ عندهما وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولا مانع بخلاف حالة الصلاة لانه يؤدى الى خلاف موضوع الامامة لو تابعه الامام أو التلاوة لو تابعه المؤتم ولهما ان المقتدى محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه وتصرف المحجور لا حكم له بخلاف الجنب والحائض لانهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها لانعدام أهلية الصلاة بخلاف الجنب وشمل أيضا من سمعها من المؤتم وليس فى الصلاة وهو قول البعض وصحح فى الهداية الوجوب لان الحجر ثبت فى حقهم فلا يعدوهم وتعقبه فى غاية البيان بانه لما علم ان هذا الشخص محجور عليه وجب عليه أن يقول بعدم وجوب السجود على السامع خارج الصلاة لانه قد ثبت من أصولنا أن تصرف المحجور لا حكم له اه وهو مردود لان تصرف المحجور لغيره صحيح كالصبى اذا حجر عليه يظهر فى حقه لا فى حق غيره حتى يصح تصرفه لغيره وذكر الشارح ولو تلا آية السجدة فى الركوع أو السجود أو التشهد لا يلزم السجود للحجر عن القراءة فيه قال المرغينانى وعندى انها تجب وتتأدى فيه اه وذكر فى المجتبى فى الفرق بين الجنب والحائض وبين المقتدى ان القدر الذى تجب به السجدة مباح لهما على الاصح دون المقتدى (قوله ولو سمعها المصلى من غيره سجد بعد الصلاة) لتحقق سببها وهو السماع قيد بقوله بعد الصلاة لانه لا يسجدها فيها لانها ليست بصلاتية لان سماعه هذه السجدة ليس من أفعال الصلاة فيكون ادخالها فيها منهيا عنه لان المصلى عند اشتغاله بسجدة التلاوة كان مأمورا باتمام ركن هو فيه أو بالانتقال الى ركن آخر فيكون منهيا عن هذه السجدة وان قيل يجب أن يسجدها قبل الفراغ لان سبب الوجوب السماع وهو وجد فى الصلاة قلنا نعم وجد فيها لكنه حصل بناء على التلاوة والتلاوة حصلت خارج الصلاة فتؤدى خارجها (قوله ولو سجد فيها أعادها لا الصلاة) أى أعاد السجدة ولا يلزمه اعادة الصلاة لانها ناقصة للنهى فلا يتأدى بها الكامل وهذا لان حكم هذه التلاوة مؤخر الى ما بعد الفراغ عن الصلاة فلا تصير سببا الا بعده فلا يجوز تقديمه على سببه بخلاف ما لو تلاها فى الاوقات المكروهة حيث يجوز أداؤها فيها وان كانت ناقصة لتحقق السبب للحال ومحل اعادتها ما اذا لم يقرأها المصلى السامع غير المؤتم وأما ان قرأها وسجد لها فيها فانه لا اعادة عليه أما ان كانت تلاوتها سابقة على سماعها فهو ظاهر الرواية لان التلاوة الاولى من أفعال صلاته والثانية لا فحصلت الثانية تكرار الاولى من حيث الاصل والاولى بان تجعل وصف الاولى للثانية فصارت من الصلاة فيكتفى بسجدة واحدة وان سمعها أولا من أجنبى ثم تلاها المصلى وسجد لها فيها ففيه روايتان وجزم فى السراج الوهاج بانه لا يعيدها ولو تلاها وسجد لها ثم أحدث فذهب وتوضأ ثم عاد الى مكانه وبنى على صلاته ثم قرأ ذلك الاجنبى تلك الآية فعلى هذا المصلى أن يسجدها اذا فرغ من صلاته لانه تحول عن مكانه فسمع الثانية بعد ما تبدل المجلس فرق بين هذا وبين ما اذا قرأ آية سجدة ثم سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء وقرأ مرة أخرى لا تلزمه سجدة وان قرأ الثانية بعد ما تبدل المكان والفرق ان فى المسئلة الاولى المكان قد تبدل حقيقة وحكما أما الحقيقة فظاهر وأما الحكم فلان السماع ليس من أفعالها بخلاف الثانية وتمامه فى البدائع وانما لم يعد الصلاة لان زيادة ما دون الركعة لا يفسدها وقيده فى التجنيس والمجتبى والولوالجية بان لا يتابع المصلى السامع القارئ فان سجد القارئ فتابعه المصلى فيها فسدت صلاته للمتابعة ولا تجزئه السجدة عما سمع اه وقدمنا أن زيادة سجدة واحدة بنية المتابعة لغير امامه مبطلة لصلاته وفى النوادر ولو قرأ الامام

الا أن يريد بالمحجور من كان فى صلاة السامع لكن يعكر عليه تصريح الشرنبلالى فى الامداد بانها لا تجب على الامام والمقتدى بالسماع من مقتد بالامام السامع أو بامام آخر فليتأمل

ولو سمعها المصلى من غيره سجد بعد الصلاة ولو سجد فيها أعادها لا الصلاة

(قوله وهذا لان حكم هذه التلاوة) تبع فيه الزيلعى واقتصر فى النهر على التعليل الاول وقال ان ما جرى عليه تبعا للشارح ممنوع

السجدة فسجد فظن القوم أنه ركع فبعضهم ركع وبعضهم ركع وسجد سجدة وبعضهم ركع وسجد سجدتين فمن ركع ولم يسجد يرفض ركوعه ويسجد للتلاوة ومن ركع وسجد فصلاته تامة وسجدته تجزئه عن سجدة التلاوة ومن ركع وسجد سجدتين فصلاته فاسدة لانه انفرد بركعة واحدة تامة اهـ وذكر فى الخلاصة فى مسئلة الكتاب لا تفسد صلاته هو الصحيح بناء على ان زيادة سجدة واحدة ساهيا أو سجدتين لا تفسد صلاته بالاجماع وان كان عمدا فكذلك وان ذكر فى الجامع الصغير انه يفسد عند محمد وذلك ليس بصحيح ذكره الصدر الشهيد فى المبسوط اهـ (قوله ولو سمع من امام فأتم به قبل ان يسجد سجد معه وبعده لا) أى لو ائتم به بعد ان سجدها الامام لا يسجدها لانه فى الاول تابع له فيسجد معه وان لم يسمع وفى الثانى صار مدركا لها بادراك تلك الركعة كمن أدرك الامام فى ركوع ثالثة الوتر فانه لا يقنت فيما يأتى به بعد فراغ الامام وقيد بقوله سجد معه لان الامام لو لم يسجد لا يسجد المأموم وان سمعها لانه ان سجدها فى الصلاة وحده صار مخالفا امامه وان سجد بعد الفراغ وهى صلاتية لا تقضى خارجها وأطلق فى قوله وبعده لا فشمل ما اذا دخل معه فى الركعة الثانية وفيه اختلاف وظاهر الهداية يقتضى ان يسجدها بعد الفراغ لانه لما لم يدرك ركعة التلاوة لم يصر مدركا لها وليست صلاتية فيقضى خارجها وقيل هى صلاتية فلا تقضى خارجها (قوله وان لم يقتد سجدها) لتقرر السبب فى حقه وعدم المانع (قوله ولم تقض الصلاتية خارجها) أى خارج الصلاة لان السجدة المتلوة فى الصلاة أفضل من غيرها لان قراءة القرآن فى الصلاة أفضل منها فى غيرها فلم يجز أداؤها خارج الصلاة لان الكامل لا يتأدى بالناقص وهذا اذا لم تفسد الصلاة اما ان تلاها فى الصلاة ولم يسجد ثم فسدت الصلاة فعليه السجدة خارجها لانها لما فسدت بقى مجرد تلاوة فلم تكن صلاتية ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة لان المفسد لا يفسد جميع أجزاء الصلاة وانما يفسد الجزء المقارن فيمتنع البناء عليه كذا فى القنية ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيض قال فى الخلاصة المرأة اذا قرأت آية السجدة فى صلاتها فلم تسجد حتى حاضت تسقط عنها السجدة وفى فتح القدير ثم صواب النسبة فيه صلوية برد ألفه واوا وحذف التاء واذ كانوا قد حذفوها فى نسبة المذكر الى المؤنث كنسبة الرجل الى بصرة مثلا فقالوا بصرى لا بصرتى كيلا يجتمع تاآن فى نسبة المؤنث فيقولون بصرتية فكيف بنسبة المؤنث الى المؤنث اهـ وفى العناية انه خطأ مستعمل وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر انتهى ثم مقتضى قواعدهم انه اذا لم يسجد فى الصلاة حتى فرغ فانه يأثم لانه لم يؤد الواجب ولم يمكن قضاؤها لما ذكرنا وهذا من الواجبات الذى اذا فات وقته تقرر الاثم على المكلف والمخرج له عنه التوبة كسائر الذنوب واياك ان تفهم من قولهم بسقوطها عدم الاثم فانه خطأ فاحش كما رأيت بعضهم يقع فيه ثم رأيت بعد ذلك التصريح به فى البدائع قال واذا لم يسجد لم يبق عليه الا الاثم ومحل سقوطها ما اذا لم يركع لصلاته ولم يسجد لها صلبية اما ان ركع أو سجد صلبية فانه ينوب عنها اذا كان على الفور ولم يذكره المصنف رحمه الله وحاصله على ما ذهب اليه الاصوليون ان الركوع ينوب عن سجدة التلاوة قياسا لما فيه من معنى الخضوع ولا ينوب استحسانا لانه خلاف المأمور به وقدم القياس هنا على الاستحسان لقوة أثره الباطن وعكسه فى المجتبى فقال تلاها وركع للتلاوة مكان السجود يجزئه قياسا لا استحسانا والاصح انه يجزئه استحسانا لا قياسا وبه قال علماؤنا اهـ ووجه الاصح ان القياس لا يقتضى عدم جوازه لانه الامر الظاهر بالسجود والركوع خلاف السجود ولكن الحق الاول لتصريح محمد به فانه قال فى الكتاب فان أرد

(قوله ولو سمع من امام فأتم به قبل ان يسجد سجد معه وبعده لا وان لم يقتد سجدها ولم تقض الصلاتية خارجها)

(قوله ولو أداها فيها ثم فسدت لا يعيد السجدة) قال فى النهر لكن فى الخانية لو تلاها فى نافلة فأفسدها وجب قضاؤها دون السجدة وهذا بالقواعد أليق لانها بالافساد لم تخرج عن كونها صلاتية وبهذا التقرير استغنى عن قول البحر ويستثنى من فسادها ما اذا فسدت بالحيض الا أن يحمل ما فى الخانية على ما اذا كان بعد سجودها اهـ أقول كلام الخانية صريح فى ذلك ونصه مصلى التطوع اذا قرأ آية وسجد لها ثم فسدت صلاته وجب عليه قضاؤها ولا تلزمه اعادة تلك السجدة

(قوله لا يجوز بالاجماع) أي باجماع الذين شرطوا النية في نيابته عنها كذا في حاشية نوح افندي (قوله واختار قاضيخان الخ) قال في النهر فالمروي في الظاهر انه يجوز كذا في البزازية اه لكن في نسختي البزازية في غير الظاهر وكذا رأيته في نسخة أخرى من البزازية ثم ان ما في الخانية لا يدل على اختياره وانه قال روى أنه يجوز ذلك

(قوله هل المجزئ عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود) أقول الظاهر ان المراد الركوع مع النية والا والذي يظهر تعين ان المجزي هو السجود يدل على ما قلناه انه ذكر في التتارخانية عن المحيط هذا الترديد ثم ذكر عقبه انه لا خلاف ان الركوع لا ينوب بدون النية وذكر الخلاف في السجود تأمل وعلى هذا فقول المؤلف لان الركوع الخ غير ظاهر تأمل (قوله وفي السجود اختلاف) أي اختلاف في اجزائه بدون النية فقال محمد بن سلمة وجماعة من أئمة بلخ لا ينوب ما لم ينو وغيرهم قالوا النية ليست بشرط وأما الركوع فلا خلاف في أنه لا ينوب بدون النية هكذا ذكره الشيخ اسمعيل وغيره عن المحيط لكن قدم عن البدائع التسوية بين الركوع والسجود في عدم الاحتياج الى النية فهو مخالف لما هنا وفي الخلاصة أجمعوا ان سجدة التلاوة تتأدى بسجدة الصلاة وان لم ينو التلاوة وافي الركوع وقد نقل في الفتح عن البدائع الاجماع على اجزاء الصلبية بدون نية فتوافق ما في الخلاصة والبدائع على مخالفة واختلا[illegible]ط في الفصلين لكن ذكر في الفتح عبارة البدائع بطولها وفي آخرها التصريح بوجوب النية في ايقاع الصلبية عن التلاوة ما في الم[illegible]تطل القراءة على ما هو أصل الصورة ثم قال فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها اه فيما اذا لم

أن يركع بالسجدة نفسها هل يجزئه ذلك قال اما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء لان كل ذلك صلاة وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد وبالقياس نأخذ اه وحاصله على ما ذكره الفقهاء كما في البدائع ملخصا ان المتلوة خارج الصلاة تؤدى على نعت سجدات الصلاة والمتلوة في الصلاة الافضل أن يسجد لها ثم اذا سجد وقام يكره له أن يركع كما رفع رأسه سواء كان آية السجدة في وسط السورة أو عند ختمها أو بقي بعدها الى الختم قدر آيتين أو ثلاث فينبغي ان يقرأ ثم يركع فينظر ان كانت الآية في الوسط فانه ينبغي أن يختمها ثم يركع وان كانت عند الختم فينبغي أن يقرأ آيات من سورة أخرى ثم يركع وان كان بقي الى الختم قدر آيتين أو ثلاث كما في بني اسرائيل واذا السماء انشقت ينبغي أن يقرأ بقية السورة ثم يركع فان وصل اليها سورة أخرى فهو أفضل ولو لم يسجد وانما ركع ذكر في الاصل ان القياس انهما سواء والاستحسان انه لا يجزئه وبالقياس نأخذ والتفاوت ما بينهما ان ما ظهر من المعاني فقياس وما خفي فاستحسان ولا ترجيح في الخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره فيرجع الى طلب الرجحان الى ما اقترن بهما من المعاني فمتى قوي الخفي أخذوا به ومتى قوي الظاهر أخذوا به وههنا قوي دليل القياس فأخذوا به لما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما أجازا أن يركع عن السجود في الصلاة ولم يرد عن غيرهما خلافه فكان كالاجماع ثم اختلفوا في محل القياس والاستحسان فذكر العامة انه في اقامة الركوع مقام السجدة في الصلاة وقال بعضهم انه خارج الصلاة بأن تلاها في غير الصلاة فركع وليس هذا بسديد بل لا يجزئه ذلك قياسا واستحسانا لان الركوع خارج الصلاة لم يجعل قربة فلا ينوب مناب القربة وعن محمد بن سلمة ان السجدة الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع ويرده ما صرح به محمد في الكتاب كما أسلفناه ولو لم يركع حتى طالت القراءة لم يجز وان نواه عن السجدة وكذا السجدة الصلبية لا تنوب عنها اذا طالت القراءة لانها صارت دينا لوجوبها مضيقا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به الدين واذا لم تطل القراءة لا يحتاج الركوع أو السجدة الصلبية في اقامتهما عن سجود التلاوة الى النية فالفرض ينوب عن تحية المسجد وان لم ينو ومن المشايخ من قال يحتاج الى النية وذكر الاسبيجابي انه لو لم توجد النية منه عند الركوع لا يجزئه ولو نوى في الركوع فيه قولان ولو نوى بعد رفع الرأس منه لا يجوز بالاجماع وأكثر المشايخ لم يقدروا الطول القراءة شيأ فكان الظاهر انهم فوضوا ذلك الى رأي المجتهد وبعضهم قالوا ان قرأ آية أو آيتين لم تطل وان قرأ ثلاثا طالت وصارت بمحل القضاء والظاهر ان الثلاث لا تعدم الفور اه واختار قاضيخان ان الركوع خارج الصلاة ينوب عنها وفي المجتبى وانما ينوب الركوع عنها بشرطين أحدهما النية والثاني ان لا يتخلل بين التلاوة والركوع ثلاث آيات الا اذا كانت الآيات الثلاث من آخر السورة كبني اسرائيل واذا السماء انشقت اه واختلف فيما اذا ركع على الفور للصلاة وسجد هل المجزئ عن سجدة التلاوة الركوع أو السجود فقيل الركوع لانه أقرب وقيل السجود لان الركوع بدون النية لا يجزئ وفي السجود اختلاف وفائدته تظهر فيما اذا تلا الفاتحة وعشرين آية مثلا آخرها آية

(قوله وفى القنية ولو نواها فى الركوع الخ) قال فى النهر وينبغى حمله على الجهرية اه قلت لعل وجهه والله تعالى أعلم ما يأتى عن القنية أيضا ان الركوع أولى فى صلاة المخافتة وعلله فى التتارخانية بقوله لئلا يلتبس الامر على القوم فانه يفيد انه لا يلزم القوم نيتها فى الركوع لانه لا علم لهم بتلاوته والا لم يحصل عليهم التباس بخلاف الجهرية قال بعض الفضلاء وان قلت لم لا ينوب السجود الذى بعد هذا الركوع عن السجدة التلاوية فى حق المقتدى قلت لانه لما نوى الامام الركوع تعين له فلا ينوب عن سجدة التلاوية فى حق المقتدى وان نواه فان قلت من أين يعلم المقتدى ان امامه نواه فى الركوع قلت يمكن أن يخبره الامام قبل أن يتكلم أو يخرج من المسجد فيأتى به (قوله بشرط اتحاد المجلس) ذكر فى النهر عن البدائع عدم الاشتراط فقال اتحد المجلس أو اختلف وكذا قال فى الدرر وان اختلف قال الرملى ومثل ما فى البحر فى غاية البيان والنهاية والزيلعى وغيرها فظاهر ما فى النهر نقلا عن البدائع والدرر مخالف لما فى البحر وغيره والظاهر ان فيه اختلافا وينبغى ترجيح ما فى البحر تأمل اه قلت ذكر فى النهر بعد ما نقلناه عنه وهذا على اطلاقه ظاهر الرواية وفى رواية النوادر لا تكفيه الواحدة ومنشأ الخلاف هل بالصلاة يتبدل المجلس أولا اه أى هل يتبدل حكما أم لا يتبدل أصلا كما بسطه فى غاية البيان ثم قال وأفرد هذه المسئلة بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن كررها فى مجلس الى آخر ما ذكره أخوه هنا وحينئذ فما فى النهر مشكل لان تعميمه أولا ينافى ما ذكره منشأ للخلاف وما لا بعده وقد ذكر الخلاف الشارح الزيلعى ولكن بعد تعليله لكفاية الواحدة باتحاد المجلس كما علل المؤلف ولا غبار عليه وقال فى الشرنبلالية ما يفيد الجواب حيث ذكر ان قول الدرر وان اختلف المجلس بناء على تسليم الوجه لرواية النوادر وهو ان المجلس يتبدل بالصلاة حكما والا فعلى الظاهر فهو متحد حقيقة وحكما ويمكن حمل ما فى النهر على هذا وعليه فلا مخالفة بينه وبين ما وليس وغيره ولا خلاف تأمل (قوله ثم سلم) قال الرملى يعنى ثم سلم ولم يسجد لها فيها فلو سجد لها فيها وأعادها فى مكانه لا تلزمه خلاف يستفاد من اطلاق قولهم كمن كررها فى مجلس وعلى قول البعض ان التداخل فيها فى الحكم لا فى السبب تلزمه أخرى السامع

ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها سجد أخرى وان لم يسجد أولا كفته واحدة

السجدة وركع عقبها ثم رفع رأسه وقرأ عشر آيات مثلا ثم سجد ولم يكن نواها فى الركوع يجب عليه سجدة التلاوة على حدة اما اذا سجد عقب الركوع وانه خرج عن العهدة لا محالة فى ظاهر الرواية نواها فى الركوع أو لم ينو اه وفى القنية ولو نواها فى الركوع عقب التلاوة ولم ينوها المقتدى لا ينوب عنه ويسجد اذا سلم الامام ويعيد القعدة ولو تركها تفسد صلاته اه ثم قال السجود أولى من الركوع لها فى صلاة الجهر دون المخافتة وقيد المصنف بكونها لا تقضى خارجها لانه لو أخرها من ركعة الى ركعة وانها تقضى ما دام فى الصلاة لان الصلاة واحدة لكن لا يلزم جواز التأخير بل المراد الاجزاء لما فى البدائع من انها واجبة على الفور وانه اذا أخرها حتى طالت القراءة تصير قضاء ويأثم لان هذه السجدة صارت من أفعال الصلاة لحقة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست من أصل الصلاة بل زائدة بخلاف غير الصلاتية وانها واجبة على التراخى على ما هو المختار اه (قوله ولو تلاها خارج الصلاة فسجد وأعادها فيها) أى أعاد تلاوتها فى الصلاة (سجد أخرى) لان الصلاتية أقوى فلا تكون تبعا للاضعف (قوله وان لم يسجد أولا كفته واحدة) وهى صلاتية تنوب عنها وعن الخارجية لان المجلس متحد والصلاتية أقوى فصارت الاولى تبعا لها فلو لم يسجد فى الصلاة سقطتا لان الخارجية أخذت حكم الصلاتية فسقطت تبعا لها أراد بالاكتفاء ان يكون بشرط اتحاد المجلس وان تبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلاة فلكل سجدة وانما أفردها بالذكر مع دخولها تحت قوله كمن كررها فى مجلس لا فى مجلسين لمخالفتها لها فى انه اذا سجد للخارجية لا تكفى عن الصلاتية بخلاف ما اذا لم تكن صلاتية وسجد للاولى ثم أعادها فان السجدة السابقة تكفى والحاصل انه يجب التداخل فى هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية منع من جعل الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف للقوى عكس المعقول ونقض للاصول فوجب التداخل على الوجه المذكور وأشار الى انه لو تلاها المصلى بعدما سمعها من غيره مرة أو مرارا تكفيه سجدة واحدة وقيد بكون الاولى تلاها خارج الصلاة لانه لو قرأها فى الصلاة أولا ثم سلم فأعادها فى مكانه ذكر فى كتاب الصلاة انه يلزمه أخرى لان المتلوة فى الصلاة لا وجود لها لا حقيقة ولا حكما والموجود هو الذى يستتبع دون المعدوم بخلاف ما اذا كانت الاولى خارجة وانها باقية بعد التلاوة حكما وذكر فى النوادر انه

لا يلزمه ووفق الزاهد السرخسي بينهما بحمل الاولى على ما اذا أعادها بعد الكلام وحمل الثانى على ما اذا كان قبله فلو لم يسجدها فى الصلاة حتى سجدها الآن قال فى الاصل أجزأه ههنا وهو محمول على ما اذا أعادها بعد السلام قبل الكلام لانه لم يخرج عن حرمة الصلاة فكأنه كررها فى الصلاة وسجداذ لا يستقيم هذا الجواب فيما اذا أعادها بعد الكلام لان الصلاتية قد سقطت عنه بالكلام كذا فى البدائع وصحح التوفيق فى المحيط وهذا يفيد ان الصلاتية تقضى بعد السلام قبل ان يتكلم وان لم يأت بمناف لحرمتها فينبغى ان يقيد قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها بهذا وان يراد بالخارج الخارج عن حرمتها (قوله لكن كررها فى مجلس لا فى مجلسين) وانه يكفيه واحدة فى الاول دون الثانى والاصل فيه ما روى أن جبريل عليه السلام كان ينزل بالوحى فيقرأ آية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسول الله كان يسمع ويتلقن ثم يقرأ على أصحابه وكان لا يسجد الامرة واحدة وهو مروى عن عدة من الصحابة ولان المجلس جامع المتفرقات ولان فى ايجاب السجدة لكل تلاوة حرجا خصوصا للمعلمين والمتعلمين وهو منفى بالنص قيد بسجدة التلاوة لان الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم بان سمعه أوذكره فى مجلس واحد مرارا فيها اختلاف فبعضهم قاسها عليها وبعضهم منعه وأوجبها لكل مرة لانه من حقوق العباد ولا تداخل فيها وهو جفاء له كما ورد فى الحديث وقدمنا ترجيحه وأما تشميت من عطس فى مجلس واحد مرارا فأوجبه بعضهم كل مرة والصحيح انه ان زاد على الثلاث لا يشمته لما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال للعاطس فى مجلسه بعد الثلاث قم فانتثر فانك مزكوم وفى المجتبى ولا خلاف فى وجوب تعظيم اسمه تعالى عند ذكره فى كل مرة وأطلقه فشمل ما اذا تلا مرارا ثم سجد وما اذا تلا وسجد ثم تلا بعده مرارا فى مجلس واحد وهو تداخل فى السبب دون الحكم ومعناه ان يجعل التلاوة المتعددة كتلاوة واحدة تكون الواحدة منها سببا والباقى تبع لها وهو أليق بالعبادات اذ السبب متى تحقق لا يجوز ترك حكمه ولهذا يحكم بوجوبها فى موضع الاحتياط حتى تبرأ ذمته بيقين والتداخل فى الحكم أليق فى العقوبات لانها شرعت للزجر فهو ينزجر بواحدة فيحصل المقصود فلا حاجة الى الثانية والفرق بينهما ان التداخل فى السبب ينوب فيه الواحدة عما قبلها وعما بعدها وفى التداخل فى الحكم لا تنوب الا عما قبلها حتى لو زنا ثم زنا فى المجلس يحد ثانيا بخلاف حد القذف اذا أقيم مرة ثم قذفه مرارا لم يحد لان العار قد اندفع بالاول لظهور كذبه وقيد بكون الآية واحدة لان من قرأ القرآن كله فى مجلس واحد لزمه أربع عشرة سجدة لان المجلس لا يجعل الكلمات المختلفة الجنس بمنزلة كلام واحد لكن أقر لانسان بألف درهم ولآخر بمائة دينار ولعبده بالعتق لا يجعل المجلس الواحد الكل اقرارا واحدا وكذا الحرج منتف وأطلق فى المجلس فشمل ما اذا طال وانه لا يتبدل به حتى لو تلاها فى الجامع فى زاوية ثم تلاها فى زاوية أخرى لا يجب عليه الا سجدة واحدة وكذلك حكم السماع وكذلك البيت والمحمل والسفينة فى حكم التلاوة والسماع سواء كانت السفينة واقفة أو جارية وكذلك لا يختلف بمجرد القيام ولا بخطوة وخطوتين وكلة أو كلمتين ولا بلقمة أو لقمتين بخلاف ما اذا كان كثيرا وبخلاف ما اذا نام مضطجعا أو باع ونحوه فانه يتبدل المجلس وكذا لو أرضعت فانسجها وكل عمل يعلم انه قاطع للمجلس بخلاف التسبيح ونحوه فانه ليس بقاطع كالنوم قاعدا وفى كان ذوس وتسدية الثوب ورحا الطحن والانتقال من غصن الى غصن والسبح فى نهر أو حوض يتكرر الاصح ولو كررها راكبا على الدابة وهى تسير يتكرر الا اذا كان فى الصلاة لان الصلاة جامعة

نظر بل الكلام فيما اذا سجد لها فيها كما يرشد اليه التعليل وعبارة الزيلعى والنهر صريحة فى انه سجد لها فيها (قوله وهذا يفيد الخ) الاشارة الى قوله فلو لم يسجدها فى الصلاة الخ وقوله وان لم يأت بمناف حق التعبير أن يقال ولم يأت بحذف ان وقوله وان يراد

لكن كررها فى مجلس لا فى مجلسين

بالخارج عن حرمتها الظاهر عطفه بأو بدل الواو أى ان قولهم الصلاتية لا تقضى خارجها اما أن يقيد بهذه الصورة أى تخصيص منه هذه الصورة واما أن يراد بخارجها خارج حرمتها (قوله وكذلك البيت) قال فى النهر الا اذا كان كبيرا كدار السلطان

(قوله وأما اذا كررها فى ركعتين) قال فى النهر واختلف فى الصلاة قال الثانى هى واحدة وقال محمد الانتقال من ركعة الى أخرى يوجب الاختلاف لان القول بالتداخل يؤدى الى اخلاء احدى الركعتين عن القراءة فتفسد قلنا ليس من ضرورة الاتحاد بطلان العدد فى حق حكم آخر كذا فى الفتح وهو ظاهر فى ترجيح قول الثانى الا انه فى السراج جعل قول محمد استحسانا وقيده بما اذا صلى بغير الايماء اما به وان لمرض فلا وان لكونه على الدابة اختلفوا على قوله قال بعضهم يتكرر وآخرون لا ثم قال فى الفتح ما علل به لمحمد يفيد تقييد الصلاة بالنفل والوتر مطلقا وفى الفرض بالركعة الثانية أما بعد أداء فرض القراءة فينبغى ان تكفيه واحدة اذ المانع من التداخل منتف مع وجود المقتضى وهذا البحث منقول ففى السراج لو أعادها فى الثالثة أو الرابعة اختلفوا فيه على قول محمد (قوله فالقياس أن تكفيه واحدة) قال فى الخانية وبالقياس نأخذ اه (قوله فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقى الخ) وكذا اتحاده حقيقى كالبيت ونحوه وحكمى كما لو أكل لقمتين أو مشى خطوتين كما فى النهر (قوله وقد يقال ان الاولى الخ) قال الرملى المبادرة أولى فى العبادة ولا يمنع منه قول البعض لضعفه بالنسبة الى الظاهر تأمل اه ومثله فى شرح الشيخ اسمعيل وقال لا سيما اذا كان بعض الحاضرين يحتمل الذهاب قبل التمام كما يتفق فى الدروس فانه ربما لا يأتى بها وقد يتوهم لعدم سجود المعلم عدم الوجوب والاحتياط العمل بأقوى الدليل والاولى ان يبادر (قوله فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة الخ) قال الرملى أى غير السجدة الصلاتية اذ لا كلام فى وجوبها وقوله وعلى صاحبه سجدتان أى خارج الصلاة كذلك فيكون عليه ثلاث سجدات وهذه رواية النوادر وكلام هذا الشارح يدل على انه فهم من كلام القنية انه لا يجب على الاول الا سجدة خارجية فقط وليس كذلك اه قلت وهذا المحمل يرشد اليه تعبير قاضيخان حيث فصل بين ما يجب فى الصلاة وما يجب خارجها وقد اختار خلاف ما فى القنية فانه قال وفى ظاهر الرواية لا تلزمه بقراءة صاحبه الا سجدة واحدة وعليه الاعتماد لانا ان نظرنا الى مكان السامع

للإمام كان اذا الحكم بصحة الصلاة دليل اتحاد المكان قالوا اذا كان معه غلام يمشى وهو فى الصلاة راكبا وكررها تكرر الوجوب على الغلام دون الراكب وهذا اذا كان فى ركعة واحدة وأما اذا كان كررها فى ركعتين فالقياس ان تكفيه واحدة وهو قول أبى يوسف الاخير وفى الاستحسان ان يلزمه لكل تلاوة سجدة وهو قول أبى يوسف الاول وهو قول محمد وهذه من المسائل الثلاث التى رجع فيها أبو يوسف عن الاستحسان الى القياس احداها هذه والثانية ان الرهن بمهر المثل لا يكون رهنا بالمتعة قياسا وهو قول أبى يوسف الاخير وفى الاستحسان ان يكون رهنا بها وهو قوله الاول وقول محمد والثالثة اذا جنى العبد جناية فيما دون النفس واختار المولى الفداء ثم مات المجنى عليه القياس ان يخير المولى ثانيا وهو قوله الاخير وفى الاستحسان لا يخير وهو قوله الاول وقول محمد وعلى هذا الخلاف اذا صلى على الارض وقرأ آية السجدة فى ركعتين ولو سمعها المصلى الراكب من رجل ثم سارت الدابة ثم سمعها ثانيا عليه سجدتان هو الصحيح لانها ليست بصلاتية ولو سارت الدابة ثم نزل فتلاها أخرى يلزمه أخرى كذا فى المحيط وفى فتح القدير واعلم ان تكرار الوجوب فى التسدية بناء على المعتاد فى بلادهم من انها ان يغرس الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وآيبا أما على ما هى ببلاد الاسكندرية وغيرها بان يديرها على دائرة عظمى وهو جالس فى مكان واحد فلا يتكرر الوجوب اه فالحاصل ان اختلاف المجلس حقيقى باختلاف المكان وحكمى باختلاف الفعل ولو تبدل مجلس السامع دون التالى تكرر الوجوب على السامع واختلفوا فى عكسه والاصح انه لا يتكرر على السامع لان السبب فى حقه السماع ولم يتبدل مجلسه فيه وعلى ما صححه المصنف فى الكافى من أن السبب فى حقه التلاوة والسماع شرط يتكرر الوجوب عليه لان الحكم يضاف الى السبب لا الشرط وانما تكرر الوجوب عليه فى المسئلة الاولى مع اتحاد مجلس السبب لان الشرع أبطل تعدد التلاوة المتكررة فى حق التالى حكما لاتحاد مجلسه لا حقيقة فلم يظهر ذلك فى حق السامع واعتبرت حقيقة التعدد فتكرر الوجوب فعلى هذا يتكرر على السامع اما بتبدل مجلسه أو بتبدل مجلس التالى وفى القنية تلا آية السجدة ويريد أن يكررها للتعليم فى المجلس والاولى أن يبادر فيسجد ثم يكرر اه وقد يقال ان الاولى أن يكررها ثم يسجد آخرا لما ان بعضهم قال ان التداخل فى الحكم لا فى السبب حتى لو سجد للاولى ثم أعادها لزمته أخرى كحد الشرب والزنا نقله فى المجتبى فالاحتياط على هذا التأخير كما لا يخفى وفى القنية أيضا ولو صليا على الدابة فقرأ أحدهما آية السجدة فى الصلاة مرة والآخر فى صلاته مرتين وسمع كلاهما من صاحبه فعلى من تلاها مرتين سجدة واحدة

خارج

خارج الصلاة وعلى صاحبه سجدتان اه وقد يقال بل الواجب على من تلاها مرتين سجدتان أيضا صلاتية بتلاوته وخارجية بتلاوة صاحبه ثم رأيته بحمد الله تعالى فى فتاوى قاضيخان ان على كل منهما سجدتين صلاتية بتلاوته وخارجية بسماعه من صاحبه وأطال الكلام فى بيانه فراجعه (قوله وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم) أى وكيفية السجود وقدمنا انه يستثنى من شرائط الصلاة التحريمة والمراد بالتكبيرتين تكبيرة الوضع وتكبيرة الرفع وكل منهما سنة كما صححه فى البدائع لحديث أبى داود فى السنن من فعله عليه الصلاة والسلام كذلك وانما لا يرفع يديه عند التكبيرة لان هذا التكبير مفعول لاجل الانحطاط لا للتحريمة كما فى سجود الصلاة وكذا التكبير للرفع كما فى سجود الصلاة وهو المروى من فعله عليه السلام وابن مسعود من بعده وانما لا يتشهد ولا يسلم لانه للتحليل وهو يستدعى سبق التحريمة وهى معدومة واختلفوا فيما يقوله فى هذه السجدة والاصح انه يقول سبحان ربى الاعلى ثلاثا كسجدة الصلاة ولا ينقص منها وينبغى أن لا يكون ما صحح على عمومه فان كانت السجدة فى الصلاة فان كانت فريضة قال سبحان ربى الاعلى أو نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهى للذى خلقه الى آخره وقوله اللهم اكتب لى بها عندك أجرا وضع عنى بها وزرا واجعلها لى عندك ذخرا وتقبلها منى كما تقبلتها من عبدك داود وان كان خارج الصلاة قال كل ما أثر من ذلك كذا فى فتح القدير ومما يستحب لادائها أن يقوم فيسجد لان الخرور سقوط من القيام والقرآن ورد به وهو مروى عن عائشة رضى الله عنها وان لم يفعل لم يضره وما وقع فى السراج الوهاج من انه اذا كان قاعدا لا يقوم لها لخلاف المذهب وفى المضمرات يستحب أن يقوم ويسجد ويقوم بعد رفع الرأس من السجدة ولا يقعد اه والثانى غريب وأفاد فى القنية انه يقوم لها وان كانت كثيرة وأراد أن يسجدها مترادفة ومن المستحب أن يتقدم التالى ويصف القوم خلفه فيسجدون ويستحب أن لا يرفع القوم رؤسهم قبله وليس هو اقتداء حقيقة لانه لو فسدت سجدة الامام بسبب لا يتعدى اليهم وفى المجتبى معزيا الى شيخ الاسلام لا يؤمر التالى بالتقديم ولا بالصف ولكنه يسجد ويسجدون معه حيث كانوا وكيف كانوا وذكر أبو بكر ان المرأة تصلح اماما للرجل فيها اه وفى السراج الوهاج ثم اذا أراد السجود ينويها بقلبه ويقول بلسانه أسجد لله سجدة التلاوة الله أكبر كما يقول أصلى لله تعالى صلاة كذا (قوله وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه) لانه يشبه الاستنكاف عنها عمدا فى الاول وفى الثانى مبادرا لها قال محمد وأحب الى أن يقرأ قبلها آية أو آيتين وذكر قاضيخان ان قرأ معها آية أو آيتين فهو أحب وهذا أعم من الاول لصدقه بما اذا قرأ بعدها آية أو آيتين بخلاف الاول وعلله بقوله دفعا لوهم التفضيل أى تفضيل آى السجدة على غيرها اذ الكل من حيث انه كلام الله تعالى فى رتبة وان كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار المذكور لا باعتباره من حيث هو قرآن وفى الكافى قيل من قرأ آى السجدة كلها فى مجلس واحد وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر فى البدائع فى كراهة ترك آية السجدة من سورة يقرأها لان فيه قطع النظم القرآن وتغيير التأليفه واتباع النظم والتأليف مأمور به قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه أى تأليفه فكان التغيير مكروها يقتضى كراهة ذلك كذا فى فتح القدير وأقول وان كان ذلك مقتضاه لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه فقال ولو قرأ آية السجدة من بين السور لم

كذلك فى حق السامع أيضا لان السماع بناء على التلاوة اه وعبارة الظهيرية كالقنية (قوله وكل منهما سنة) قال فى التتارخانية وفى الحجة وقال بعض المشايخ لو سجد ولم يكبر يخرج عن العهدة قال فى الحجة وهذا يعلم ولا يعمل به لما فيه من مخالفة السلف (قوله وفى المضمرات الخ) قال الرملى والذى فى المضمرات بعد ذكر المسئلة كذا فى الفتاوى الظهيرية ووجدت مكتوبا بخط

وكيفيته أن يسجد بشرائط الصلاة بين تكبيرتين بلا رفع يد وتشهد وتسليم وكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة لا عكسه

شيخ الاسلام المرحوم الشيخ محمد الغزى الذى بنسختى من الفتاوى الظهيرية واذا أراد أن يسجد يقوم ثم يرفع رأسه من السجود واذا رفع رأسه يقعد انتهى بلفظه اه قلت والظاهر ان فى نسخته سقطا لان الذى رأيته فى الظهيرية وكذا فى التتارخانية معزيا اليها واذا رفع رأسه من السجود يقوم ثم يقعد وكذا قال فى شرح المنية وفى

الظهيرية انه يستحب القيام بعد الرفع منها أيضا (قوله يقتضى كراهة ذلك) خبر عن ما فى قوله وما ذكر فى البدائع أى يقتضى الكراهة فى قراءة آى السجدة كلها فى مجلس (قوله لكن صرح بعده فى البدائع بخلافه) ظاهره ان كلامه

متناقض لأنه يفيد ان ماصرح به بعده فيه تغيير لتأليفه والاحسن مافي شرح المنية حيث قال وفيه نظر لان تغيير التأليف انما يحصل باسقاط بعض الكلمات أو الآيات من السورة لابذكر كلمة أو آية منها على مامر من ان قراءة آية من بين الآيات كقراءة سورة من بين السور فكما لا يكون قراءة سور متفرقة من اثناء القرآن مغيرا للتأليف والنظم لا يكون قراءة آية من كل سورة مغيرا له نعم يقتضي أنه لو ترك آية السجدة من آخر السورة لا يكره وفيه مافيه اهـ أى فالاولى ان يذكر صاحب البدائع ولانه يشبه الاستنكاف حتى لا يرد هذا الاخير هذا ومانقله الرملي عن المقدسي من ان قراءة تلك الآيات متوالية في مجلس تغيير للنظم واحداث تأليف جديد بخلاف ماصرح به في البدائع بعد لان تلك آية مفردة اهـ ظاهر فيما لو أخر السجدات لما بعد التلاوة أما لو سجد عقب كل آية فلا لان ذلك فاصل للتأليف كما قالوا فيما لو انتقل من آية الى أخرى من سورة واحدة في ركعتين لا يكره اذا كان بينهما آيتان فأكثر ١٣٨ ولو في ركعة كره مطلقا كما نبه عليه في شرح المنية وكذا قراءة سورتين فصل بينهما

يضره ذلك لانهما من القرآن وقراءة ماهو من القرآن طاعة كقراءة سورة من بين السور وقيده قاضيخان بان يكون في غير الصلاة فظاهر انه لو كان في الصلاة كره فهو مقيد لقوله لاعكسه ثم قال في البدائع ولو قرأ آية السجدة وعنده ناس فان كانوا متوضئين متأهبين للسجدة قرأها جهرا وان كانوا غير متأهبين ينبغي أن يخفض قراءتها لانه لو جهر بها لصار موجبا عليهم شيأ ربما يتكاسلون عن أدائه فيقعون في المعصية اهـ وذكر الشارح ولو قرأ آية السجدة الا الحرف الذي في آخرها لا يسجد ولو قرأ الحرف الذي يسجد فيه وحده لا يسجد الا أن يقرأ أكثر آية السجدة بحرف السجدة وفي مختصر البحر لو قرأ واسجد وسكت ولم يقرأ واقترب تلزمه السجدة اهـ وفي فتاوى قاضيخان رجل سمع آية السجدة من قوم من كل واحد منهم حرفا ليس عليه أن يسجد لانه لم يسمعها من تال والله سبحانه أعلم وبعباده أرحم

﴿باب المسافر﴾

أى باب صلاة المسافر لان الكلام في أبواب الصلاة ولاشك ان السفر عارض مكتسب كالتلاوة الا ان التلاوة عارض هو عبادة في نفسه الابعارض بخلاف السفر الابعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذلك والسفر لغة قطع المسافة من غير تقدير بمدة لانه عبارة عن الظهور ولهذا حمل أصحابنا رحمهم الله قوله صلى الله عليه وسلم ليس على الفقير والمسافر أضحية على الخروج من بلد أو قرية حتى سقط الاضحية بذلك القدر كذا في المجتبى وذكر في غاية البيان والسراج الوهاج ان من الاحكام التي تغيرت بالسفر الشرعي سقوط الاضحية وجعله كالقصر وظاهره انها لا تسقط الا بالسفر الشرعي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في محله والاضافة في صلاة المسافر اضافة الشئ الى شرطه والفعل الى فاعله (قوله من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي) بيان للموضع الذي يبتدأ فيه القصر ولشرط القصر ومدته وحكمه أما الاول فهو مجاوزة بيوت المصر لما صح عنه عليه السلام انه قصر العصر بذي الحليفة وعن على انه خرج من البصرة

بسورتين يكره في كل ركعة لا ركعتين كما نبه عليه في الفتح تأمل ولذا والله تعالى أعلم قال في النهر ان مافي الكافي وان كان ظاهرا في انه قرأ آية السجدة على الولاء ثم سجد لها الا انه يحتمل انه سجد لكل واحدة عقب قراءتها

﴿باب المسافر﴾

من جاوز بيوت مصره مريدا سيرا وسطا ثلاثة أيام في بر أو بحر أو جبل قصر الفرض الرباعي

وهذا ليس بمكروه ومافي الكتاب من قوله لاعكسه شامل له اذ ليس فيه تغيير نظم القرآن فيحمل عليه فتدبره اهـ ثم ان ما قاله المقدسي مبني على مانبه عليه في النهر ان مافي البدائع انما هو من بين السورة بالافراد لا السور جمع سورة كما ذكره المؤلف فانه تحريف (قوله وقيده قاضيخان) فصلي أى قيد عدم كراهته العكس بان يكون في غير الصلاة قال في الذخيرة قالوا ويجب أن يكره في حالة الصلاة لان الاقتصار على آية واحدة في الصلاة مكروه ﴿باب صلاة المسافر﴾ (قول المصنف سيرا وسطا) قال الشارح الزيلعي وسطا صفة لمصدر محذوف والعامل فيه السير المذكور لانه مقدر بان والفعل تقديره مريدا أن يسير سيرا وسطا في ثلاثة أيام ومراده التقدير لانه يسير فيها سيرا وسطا ولا انه يريد ذلك السير وانما يريد قدر تلك المسافة وكان ينبغي أن يقول مريدا سيرا وسطا في بر أو بحر أى مريدا مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط أو نقول في كلامه تقديم وتأخير وحذف تقديره مريدا ثلاثة أيام سيرا وسطا أى بسير وسط اهـ قال في النهر ودعاه الى ذلك أنه ليس في الكلام مايعمل في ثلاثة اذ لا يصح أن يكون العامل مريدا لانه حينئذ يكون مفعولا به والمعنى انما هو على الظرفية ولا سيرا لان المصدر اذا وصف لا يعمل فتعين ما قال لكن قال العيني ان هذا التكلف مستغنى عنه بان يكون

فصلى الظهر أربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين والخص بالخاء المعجمة والصاد المهملة بيت من قصب كذا ضبطه فى السراج الوهاج ويدخل فى بيوت المصر ربضه وهو ما حول المدينة من بيوت ومساكن ويقال لحرم المسجد ربض أيضا وظاهر كلام المصنف انه لا يشترط مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر وفيه اختلاف وظاهر المجتبى ترجيح عدم الاشتراط وهو الذى يفيده كلام أصحاب المتون كالهداية أيضا وجزم فى فتح القدير بالاشتراط واعترض به على الهداية وصحح قاضيخان فى فتاواه انه لابد من مجاوزة القرية المتصلة بربض المصر بخلاف القرية المتصلة بفناء المصر فانه يعتبر مجاوزة الفناء لا القرية ولم يذكر المصنف مجاوزة الفناء للاختلاف وفصل قاضيخان فى فتاواه فقال ان كان بينه وبين المصر أقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء أيضا وان كانت بينهما مزرعة أو كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر اه واطلق فى المجاوزة فانصرفت من الجانب الذى خرج منه ولا يعتبر مجاوزة محلة بحذائه من الجانب الآخر وان كانت فى الجانب الذى خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفى القديم كانت متصلة بالمصر لا يقصر الصلاة حتى يجاوز تلك المحلة كذا فى الخلاصة وذكر فى المجتبى ان قدر الغلوة ثلثمائة ذراع الى أربعمائة وهو الاصح وفى المحيط وكذا اذا عاد من سفره الى مصر لم يتم حتى يدخل العمران وأما الثانى فهو أن يقصد مسيرة ثلاثة أيام فلو طاف الدنيا من غير قصد الى قطع مسيرة ثلاثة أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه فى طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم فانهم يصلون صلاة الاقامة فى الذهاب وان طالت المدة وكذلك المكث فى ذلك الموضع اما فى الرجوع فان كانت مدة سفر قصر واوعلى اعتبار القصد تفرع فى صبى ونصرانى خرجا قاصدين مسيرة ثلاثة أيام ففى أثنائها بلغ الصبى وأسلم الكافر يقصر الذى أسلم فيما بقى ويتم الذى بلغ لعدم صحة القصد والنية من الصبى حين أنشأ السفر بخلاف النصرانى والباقى بعد صحة النية أقل من ثلاثة أيام وسيأتى أيضا وانما اكتفى بالنية فى الاقامة واشترط العمل معها فى السفر لما ان فى السفر الحاجة الى الفعل وهو لا يكفيه مجرد النية مالم يقارنها عمل من ركوب أو مشى كالصائم اذا نوى الافطار لا يكون مفطرا مالم يفطر وفى الاقامة الحاجة الى ترك الفعل وفى الترك يكفى مجرد النية كعبد التجارة اذا نواه للخدمة وأشار المصنف الى ان النية لابد أن تكون قبل الصلاة ولذا قال فى التجنيس اذا افتتح الصلاة فى السفينة حال اقامته فى طرف البحر فنقلها الريح وهو فى السفينة ونوى السفر يتم صلاة المقيم عند أبى يوسف خلافا لمحمد لانه اجتمع فى هذه الصلاة ما يوجب الاربع وما يمنع فرجحنا ما يوجب الاربع احتياطا اه وفيه أيضا ومن حمل غيره ليذهب معه والمحمول لا يدرى أين يذهب معه فانه يتم الصلاة حتى يسير ثلاثا لانه لم يظهر المغير واذا سار ثلاثا فحينئذ قصر لانه وجب عليه القصر من حين حمله ولو كان صلى ركعتين من يوم حمل وساربه مسيرة ثلاثة أيام فان صلاته تجزئه وان ساربه أقل من مسيرة ثلاثة أيام أعاد كل صلاة صلاها ركعتين لانه تبين أنه صلى صلاة المسافرين وهو مقيم وفى الوجه الاول تبين انه مسافر اه ففى هذه المسئلة يكون مسافرا بغير قصد وهو غير مشكل لما سيأتى ان الاعتبار بنية المتبوع لا التابع وأما التقدير بثلاثة أيام فهو ظاهر المذهب وهو الصحيح لاشارة قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلاثة أيام عم الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدير وتمام تحقيقه فى فتح القدير والمراد باليوم النهار دون الليل لان الليل للاستراحة فلا يعتبر والمراد ثلاثة أيام من أقصر أيام السنة وهل يشترط سفر كل يوم الى الليل اختلفوا

وثلاثة أيام صفتان له أى كائنا فى ثلاثة أيام (قوله لعدم صحة القصد والنية من الصبى) أقول ذكر فى السراج وكذا فى التتارخانية عن الظهيرية الحائض اذا طهرت من حيضها وبينها وبين المقصد أقل من مسيرة ثلاثة أيام تصلى أربعا هو الصحيح اه فليتأمل وفى الشرنبلالية بعد عزوه لمختصر الظهيرية ولا يخفى انها لا تنزل عن رتبة الذى أسلم فكان حقها القصر مثله اه والظاهر ان هذا مبنى على القول الثانى فى الصبى والكافر انهما يتمان كما سيأتى (قوله وسيأتى) أى فى آخر هذه السوادة (قوله عم الرخصة) أى مسح ثلاثة أيام الجنس أى جنس المسافرين لان اللام فى المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن ضرورة عموم الرخصة الجنس عموم التقدير بثلاثة أيام لكل مسافر (قوله وتمام تحقيقه الخ) حاصله ان كل مسافر يمسح ثلاثة أيام فلو كان السفر الشرعى أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلاثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ثم اعترض هذا الدليل بانه

فيه والصحيح انه لا يشترط حتى لو بكر في اليوم الاول ومشى الى الزوال ثم في اليوم الثاني كذلك ثم في اليوم الثالث كذلك فانه يصير مسافرا لان المسافر لابد له من النزول لاستراحة نفسه ودابته فلا يشترط ان يسافر من الفجر الى الفجر لان الآدمي لا يطيق ذلك وكذلك الدواب فالحقت مدة الاستراحة بمدة السفر لاجل الضرورة كذا في السراج الوهاج وبه اندفع ما في فتح القدير لان أقل اليوم اذا كان ملحقا بأكثره للضرورة لم يكن فيه مخالفة للحديث المفيد للثلاثة كما ان الليل للاستراحة وهو مذكور في الحديث وأشار المصنف الى انه لا اعتبار بالفراسخ وهو الصحيح لان الطريق لو كان وعرا بحيث يقطع في ثلاثة أيام أقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير بها لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير الثلاثة وفي النهاية الفتوى على اعتبار ثمانية عشر فرسخا وفي المجتبى فتوى أكثر أئمة خوارزم على خمسة عشر فرسخا اه وأنا أتعجب من فتواهم في هذا وأمثاله بما يخالف مذهب الامام خصوصا المخالف للنص الصريح وفي فتاوى قاضيخان الرجل اذا قصد بلدة والى مقصده طريقان أحدهما مسيرة ثلاثة أيام ولياليها والآخر دونها فسلك الطريق الابعد كان مسافرا عندنا اه وان سلك الاقصر يتم وهذا جواب واقعة الملاحين بخوارزم فان من الجرجانية الى مدائق اثني عشر فرسخا في البر وفي جيحون أكثر من عشرين فرسخا فجاز لركاب السفينة والملاحين القصر والافطار فيه صاعدا أو منحدرا كذا في المجتبى وذكر الاسبيجابي المقيم اذا قصد مصرا من الامصار وهو ما دون مسيرة ثلاثة أيام لا يكون مسافرا ولو انه خرج من ذلك المصر الذي قصد الى مصر آخر وهو أيضا أقل من ثلاثة أيام فانه لا يكون مسافرا وان طاف آفاق الدنيا على هذا السبيل لا يكون مسافرا اه وفي السراج الوهاج اذا كانت المسافة ثلاثة أيام بالسير المعتاد فسار اليها على البريد سيرا مسرعا أو على الفرس جريا حثيثا فوصل في يومين قصر اه والمراد بسير البر والجبل ان يكون بالابل ومشي الاقدام والمراد بالابل ابل القافلة دون البريد وأما السير في البحر فيعتبر ما يليق بحاله وهو ان يكون مسافة ثلاثة فيه اذا كانت تلك الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر في يوم كما في الجبل يعتبر كونها من طريق الجبل بالسير الوسط ثلاثة أيام وان كانت تقطع من طريق السهل بيوم فالحاصل ان تعتبر المدة من أي طريق أخذ فيه ولهذا عمم المصنف رحمه الله وخرج سير البقر بجر العجلة ونحوه لانه أبطأ السير كما ان أسرعه سير الفرس والبريد والوسط ما ذكرنا وفي البدائع ثم يعتبر في كل ذلك السير المعتاد فيه وذلك معلوم عند الناس فيرجع اليهم عند الاشتباه وأما الثالث أعني حكم السفر فهو تغيير بعض الاحكام فذكر المصنف منها قصر الصلاة والمراد وجوب قصرها حتى لو أتم فانه آثم عاص لان الفرض عندنا من ذوات الاربع ركعتان في حقه لا غير ومن مشايخنا من لقب المسئلة بان القصر عندنا عزيمة والاكمال رخصة قال في البدائع وهذا التلقيب على أصلنا خطأ لان الركعتين في حقه ليستا قصرا

حقيقة

قد يقال المراد المسافر اذا كان سفره يستوعب ثلاثة أيام قال ولا يقال انه احتمال يخالفه الظاهر فلا يصار اليه لانا نقول قد صاروا اليه فيما اذا بكر المسافر في اليوم الاول ومشى الى وقت الزوال ثم في الثاني والثالث كذلك فبلغ المقصد وانه مسافر على الصحيح ولا يمكنه المسح تمام ثلاثة أيام لانه صار مقيما وان قالوا بقية كل يوم ملحقة بالمنقضي للعلم بانه لابد من تخلل الاستراحات لا يخرج بذلك من ان مسافرا مسح أقل من ثلاثة أيام فان عصر اليوم الثالث لا يمسح فيه فليس تمام الثالث ملحقا باوله شرعا لعدم الرخصة فيه ولا هو سفر حقيقة فظهر انه انما يمسح ثلاثة أيام اذا كان سفره ثلاثة أيام وهو عين الاحتمال المذكور من أن بعض المسافرين لا يمسحها وآل الى قول أبي يوسف أي من ان مدته يومان وأكثر الثالث اه ملخصا وحاصله منع الكلية القائلة ان كل مسافر يمسح ثلاثة أيام باثبات مسافر يمسح أقل منها فلم يكن في الحديث دلالة على ان أقل مدة السفر ثلاثة أيام (قوله وبه اندفع الخ) لا يخفى ما فيه على المتأمل النبيه (قوله وأنا أتعجب الخ) قال الشيخ اسمعيل رحمه الله تعالى يؤخذ جوابه من قول الفتح وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه مسيرة ثلاثة أيام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا الخ ما مر (قوله وفي السراج اذا كانت المسافة الخ) قال في الفتح وهذا أيضا مما يقوي الاشكال الذي قلناه ولا مخلص الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة أيام والا لزم القصر لو قطعها في ساعة صغيرة كقدر درجة كالو طن صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه انه قطع مسافة ثلاثة بسير الابل وهو بعيد لانتفاء مظنة المشقة وهي العلة وتمامه فيه (قوله وان كانت المسافة بحيث تقطع) ان هذه وصلية كالتي بعدها

حقيقة عندنا بل هما تمام فرض المسافر والا كمال ليس رخصة فى حقه بل اساءة ومخالفة للسنة ولان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلى بعارض الى تخفيف ويسر ولم يوجد معنى التغيير فى حق المسافر رأسا اذ الصلاة فى الاصل فرضت ركعتين فى حق المقيم والمسافر ثم زيدت ركعتين فى حق المقيم كما روته عائشة رضى الله عنها فانعدم معنى التغيير فى حقه أصلا وفى حق المقيم وجد التغيير لكن الى الغلظ والشدة لا الى السهولة واليسر والرخصة تنبئ عن ذلك فلم يكن ذلك رخصة حقيقة فى حق المقيم أيضا ولو سمى وانما هو مجاز لوجود بعض معانى الحقيقة وهو التغيير اه فعلى هذا لو قال فى جواب الشرط صلى الفرض الرباعى ركعتين لكان أولى وقيد بالفرض لانه لا قصر فى الوتر والسنن واختلفوا فى ترك السنن فى السفر فقيل الافضل هو الترك ترخصا وقيل الفعل تقربا وقال الهندوانى الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلى سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب أيضا وفى التجنيس والمختار انه ان كان حال أمن وقرار يأتى بها لانها شرعت مكملات والمسافر اليه محتاج وان كان حال خوف لا يأتى بها لانه ترك بعذر اه وقيد بالرباعى لانه لا قصر فى الفرض الثنائى والثلاثى فالركعات المفروضة حال الاقامة سبعة عشر وحال السفر احدى عشر وفى عمدة الفتاوى للصدر الشهيد اذا قال لنسائه من لم يدر منكن كم ركعة فرض يوم وليلة فهى طالق فقالت احداهن عشرون ركعة والاخرى سبعة عشر ركعة والاخرى خمسة عشر والاخرى احدى عشر لا تطلق واحدة منهن اما السبعة عشر لا يشكل ومن قالت عشرون ركعة فقد ضمت الوتر اليها ومن قالت خمسة عشر فيوم الجمعة ومن قالت احدى عشر ففرض المسافر اه أطلق الارادة فشملت ارادة الكافر قال فى الخلاصة صبى ونصرانى خرجا الى سفر مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فلما سارا يومين أسلم النصرانى وبلغ الصبى فالنصرانى يقصر الصلاة فيما بقى من سفره والصبى يتم الصلاة بناء على ان نية الكافر معتبرة وهو المختار والامام الجليل الفضلى سوى بينهما يعنى كلاهما يتمان الصلاة اه (قوله فلو أتم وقعد فى الثانية صح والالا) أى وان لم يقعد على رأس الركعتين لم يصح فرضه لانه اذا قعد فقد تم فرضه وصارت الاخريان له نفلا كالفجر وصار آثما لتأخير السلام وان لم يقعد فقد خلط النفل بالفرض قبل اكماله وأشار الى انه لابد أن يقرأ فى الاوليين فلو تركها أو فى احداهما وقرأ فى الاخريين لم يصح فرضه وهذا كله ان لم ينو الاقامة فان نواها قال الاسبيجابى لو صلى المسافر ركعتين وقرأ فيهما وتشهد ثم نوى الاقامة قبل التسليم أو بعد ما قام الى الثالثة قبل أن يقيدها بسجدة فانه يتحول فرضه الى الاربع الا انه يعيد القيام والركوع لانه فعله بنية التطوع فلا ينوب عن الفرض وهو مخير فى القراءة فلو قيدها بسجدة ثم نواها لم يتحول فرضه ويضيف اليها أخرى ولو أفسدها لا شئ عليه ولو لم يتشهد وقام الى الثالثة ثم نوى الاقامة تحول فرضه أربعا اتفاقا فان لم يقم صلبه عاد الى التشهد وان أقامه لا يعود وهو مخير فى القراءة ولو قام الى الثالثة ثم نوى قبل السجدة تحول الفرض ويعيد القيام والركوع ولو قيد بالسجدة فقد تأكد الفساد فيضيف أخرى فتكون الاربع تطوعا على قولهما خلافا لمحمد فعنده لا تنقلب بعد الفساد تطوعا ولو ترك القراءة وأتى بالتشهد ثم نوى الاقامة قبل أن يسلم أو قام الى الثالثة ثم نوى الاقامة قبل أن يقيدها بالسجدة فانه يتحول الى الاربع ويقرأ فى الاخريين قضاء عن الاوليين ولو قيد الثالثة بسجدة ثم نوى فسدت اتفاقا ويضيف رابعة لتكون تطوعا عندهما اه (قوله حتى يدخل مصره أو ينوى الاقامة نصف شهر فى بلد أو قرية) متعلق بقوله قصر أى قصر الى غاية دخول المصر أو نية الاقامة فى موضع صالح للمدة المذكورة فلا

(قوله وقال الهندوانى الخ) قال الرملى قال فى شرح منية المصلى والاعدل ما قاله الهندوانى اه

فلو أتم وقعد فى الثانية صح والالا حتى يدخل مصره أو ينوى اقامة نصف شهر ببلد أو قرية

يقصر أطلق في دخول مصره فشمل ما اذا نوى الاقامة به أولا وشمل ما اذا كان في الصلاة كما اذا سبقه حدث وليس عنده ماء فدخله للماء الا اللاحق اذا أحدث ودخل مصره ليتوضأ لا يلزمه الاتمام ولا يصير مقيما بدخوله المصر كذا في الفتاوى الظهيرية وشمل ما اذا كان سار ثلاثة أيام أو أقل لكن المذكور في الشرح انه يتم اذا سار أقل بمجرد العزم على الرجوع وان لم يدخل مصره لانه نقض للسفر قبل الاستحكام اذ هو يحتمل النقض قال في فتح القدير وقياسه أن لا يحل فطره في رمضان اذا كان بينه وبين بلده يومان وفي المجتبى لا يبطل السفر الا بنية الاقامة أو دخول الوطن أو الرجوع قبل الثلاثة اهـ والمذكور في الخانية والظهيرية وغيرهما انه اذا رجع لحاجة نسيها ثم تذكرها وان كان له وطن أصلي يصير مقيما بمجرد العزم على الرجوع وان لم يكن له وطن أصلي يقصر اهـ والذي يظهر انه لا بد من دخول المصر مطلقا لان العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم تثبت علة حكم الاقامة وروى البخاري تعليقا ان عليا خرج فقصر وهو يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها يريد انه صلى ركعتين والكوفة بمرأى منهم فقيل له الى آخره وقيد بنية الاقامة لانه لو دخل بلدا ولم ينو انه يقيم فيها خمسة عشر يوما وانما يقول غدا أخرج أو بعد غد أخرج حتى بقي على ذلك سنين قصر وفي المجتبى والنية انما تؤثر بخمس شرائط أحدها ترك السير حتى لو نوى الاقامة وهو يسير لم يصح وثانيها صلاحية الموضع حتى لو أقام في بحر أو جزيرة لم تصح واتحاد الموضع والمدة والاستقلال بالرأي اهـ وأطلق النية فشمل الحكمية كما لو وصل الحاج الى الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن لا يخرج الا معهم لا يقصر لانه كناوي الاقامة كذا في المحيط وشمل ما اذا نواها في خلال الصلاة في الوقت فانه يتم سواء كان في أولها أو وسطها أو في آخرها وسواء كان منفردا أو مقتديا أو مدركا أو مسبوقا أما اللاحق اذا أدرك أول الصلاة والامام مسافر فأحدث أو نام فانتبه بعد فراغ الامام ونوى الاقامة لم يتم لان اللاحق في الحكم كانه خلف الامام واذا فرغ الامام فقد استحكم الفرض فلا يتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق ولو نواها بعد ما صلى ركعة ثم خرج الوقت فانه يتحول فرضه الى الاربع ولو خرج الوقت وهو في الصلاة فنوى الاقامة فانه لا يتحول فرضه الى الاربع في حق تلك الصلاة كذا في الخلاصة وقيد بنصف شهر لان نية اقامة ما دونها لا توجب الاتمام لما روي عن ابن عباس وابن عمر انهما قدراها بذلك والاثر في المقدرات كالخبر وأقام صلى الله عليه وسلم بمكة مع أصحابه سبعة أيام وهو يقصر وقيد بالبلد والقرية لان نية الاقامة لا تصح في غيرهما فلا تصح في مفازة ولا جزيرة ولا بحر ولا سفينة وفي الخانية والظهيرية والخلاصة ثم نية الاقامة لا تصح الا في موضع الاقامة ممن يتمكن من الاقامة وموضع الاقامة العمران والبيوت المتخذة من الحجر والمدر والخشب لا الخيام والاخبية والوبر اهـ وقيد الشارحون اشتراط صلاحية الموضع بان يكون سار ثلاثة أيام فصاعدا أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط أن تكون الاقامة في بلد أو قرية بل تصح ولو في المفازة وفيه من البحث ما قدمناه وقول المصنف حتى يدخل مصره أولى من قول صاحب المجمع الى أن يدخل وطنه لان الوطن مكان الانسان ومحله كما في المغرب وليس الاتمام متوقفا على دخوله بل على دخول مصره وان لم يدخل وطنه ويصير المصر مصر الانسان بكونه ولد فيه واختلفوا فيما اذا دخل المسافر مصرا وتزوج بها والظاهر انه يصير مقيما لحديث عمر رضي الله عنه ولقوله عليه الصلاة والسلام

(قوله اذ هو يحتمل النقض) أي لانه لم يتم علة فكانت الاقامة نقضا للعارض لا ابتداء علة الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلاثة أيام لا استكمال سفر ثلاثة أيام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر فيثبت حكمه ما لم يثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب كذا في الفتح وعن هذا الاشكال نشأ قول المؤلف الآتي والذي يظهر الخ قال في النهر مجيبا وأنت خبير بان ابطال الدليل لمعنى لا يستلزم ابطال المدلول (قوله وروى البخاري الخ) قال الرملي قال المرحوم شيخنا شيخ الاسلام علي المقدسي هذه حكاية حال طرقها الاحتمال وهو انه جاوز المدة على الكمال اهـ أقول وقد يجاب عن أصل الاشكال بان العلة المذكورة انما هي علة ابتداء أما العلة بقاء فهي استكمال المدة (قوله أما اذا لم يسر ثلاثة أيام فلا يشترط الخ) أقول الظاهر ان هذا فيما اذا عزم على الرجوع ونقض السفر كما أما اذا بقي على قصده الاول ولم ينقض سفره ونوى الاقامة في المفازة لا تصح نيته ولو

قبل ان يسير ثلاثة أيام تأمل نعم سيأتي اختلاف الرواية في ان وطن الاقامة هل يشترط فيه تقدم السفر أم لا فراجعه (قوله وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان الخ) نقل العلامة ملا علي القاري هذه الحكاية في شرحه على لباب المناسك ثم قال في كلام صاحب الامام تعارض حيث حكم في الاول بانه مسافر فلا يجوز له التمام وحكم في الثاني بانه مقيم فلا يجوز له القصر مع ان المسئلة بحالها ولعل التقدير فلما رجعت الى منى ونويت الاقامة بمكة مع صاحبي بدا الخ ومفهوم مسئلة المتون انه لو نوى في أحدهما خمسة عشر يوما صار مقيما فحينئذ المسافر اذا دخل مكة واستوطن بها أو أراد الاقامة فيها شهرا مثلا فلا شك أنه يصير مقيما ولا يضر حينئذ خروجه الى منى وعرفات ولا تنقضي اقامته اذ لا يشترط تحقق كونه خمسة عشر يوما متوالية بها بحيث لا يخرج منها والله أعلم اهـ أقول وكذا استشكل العلامة ابن أمير حاج قوله انك مقيم ثم أجاب بانه سماه مقيما بناء على زعمه الاول وأقول وبالله التوفيق لا اشكال أصلا فان المفهوم من هذه الحكاية أنه اذا نوى الاقامة بمكة شهرا ومن نيته أن يخرج الى عرفات ومنى قبل أن يمكث بمكة خمسة عشر يوما لا يصير مقيما الا انه يكون ناويا بالاقامة مستقبلة فلا تعتبر فاذا رجع من منى وعرفات الى مكة وهو على نيته السابقة صار مقيما الان الباقي من الشهر أكثر من خمسة عشر وهنا كذلك لان فرض المسئلة أنه دخل في أول العشر ومعلوم ان الحاج يخرج في اليوم الثامن الى منى ويرجع الى مكة في اليوم الثاني عشر فلما دخل الى مكة أول العشر ونوى اقامة شهر لم تصح نيته أول المدة لانه لا يحصل له اقامة خمسة عشر يوما الا بعد رجوعه من منى فلذا أمره صاحب الامام بالقصر أول المدة وبالاتمام بعد العود لانه لما عاد الى مكة وهو على نيته السابقة كان ناويا بأن يقيم فيها عشرين يوما بقية الشهر هذا ما ظهر لي والله تعالى أعلم (قوله فلما رجعت من منى) أي الى مكة وقوله بدا لصاحبي أن يخرج أي عزم على أن يخرج من مكة مسافرا وقوله وجعلت أقصر الصلاة أي في مكة بعد عزمه على السفر مع صاحبه (قول المصنف أو حاصروا وأهل البغي في دارنا في غيره) أي غير المصر ظاهره انه لو حاصروا وهم في المصر لا يقصرون ووقع التقييد به أيضا في الجامع الصغير والهداية والدرر ومواهب الرحمن وعبارة الهداية وكذلك اذا حاصروا أهل البغي في دار الاسلام في غير مصر أو حاصروهم في البحر لان حالهم مبطل عزيمتهم اهـ وقد صرح بهذا المفهوم العيني في شرح هذا المختصر بقوله وأما اذا حاصروهم في مصر من أمصار المسلمين تصح نيتهم للاقامة بلا خلاف اهـ وصرح في النهر أيضا بانهم يتمون ولم يتعرض له الزيلعي والمقدسي كالمؤلف لكن قال في العناية قوله لان حالهم مبطل عزيمتهم يشير الى ان المحل لو كان صالحا للسكنى ثمة مانعا آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل انزعجوا فلا تكون نيتهم مستقرة وهذا

لا بمكة ومنى وقصر ان نوى أقل منه أو لم ينو وبقي سنين أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرا أو حاصروا وأهل البغي في دارنا في غيره

من تزوج في بلدة فهو منها والمسافرة تصير مقيمة بنفس التزوج عندهم كذا في القنية (قوله لا بمكة ومنى) أي لو نوى الاقامة بمكة خمسة عشر يوما فانه لا يتم الصلاة لان الاقامة لا تكون في مكانين اذ لو جازت في مكانين لجازت في أماكن فيؤدي الى ان السفر لا يتحقق لان اقامة المسافر في المراحل لو جمعت كانت خمسة عشر يوما أو أكثر الا اذا نوى ان يقيم بالليل في أحدهما فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء تضاف الى مبيته يقال فلان يسكن في حارة كذا وان كان بالنهار في الاسواق ثم بالخروج الى الموضع الآخر لا يصير مسافرا وذكر في كتاب المناسك ان الحاج اذا دخل مكة في أيام العشر ونوى الاقامة نصف شهر لا يصح لانه لا بد له من الخروج الى عرفات فلا يتحقق الشرط وقيل كان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه المسئلة وذلك انه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على الاقامة شهرا وجعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت فانك تخرج الى منى وعرفات فلما رجعت من منى بدا لصاحبي أن يخرج وعزمت على ان أصاحبه وجعلت أقصر الصلاة فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تصير مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة في موضعين فرحلت الى مجلس محمد واشتغلت بالفقه قال في البدائع وانما أوردنا هذه الحكاية ليعلم مبلغ العلم فيصير مبعثة للطلبة على طلبه قيد بالمصرين ومراده موضعان صالحان للاقامة لا فرق بين المصرين أو القريتين أو المصر والقرية للاحتراز عن نية الاقامة في موضعين من مصر واحد أو قرية واحدة فانها صحيحة لانهما متحدان حكما ألا ترى انه لو خرج اليه مسافرا لم يقصر (قوله وقصر ان نوى أقل منها أو لم ينو وبقي سنين) أي أقل من نصف شهر وقد قدمنا تقريره (قوله أو نوى عسكر ذلك بارض الحرب وان حاصروا مصرا أو حاصروا وأهل البغي في دارنا في غيره) معطوف على قوله نوى أقل منه

التعليل يدل على ان قوله فى غير مصر وقوله فى البحر ليس بقيد حتى لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم فى الحصن لم تصح نيتهم أيضا لان مدينتهم كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها اهـ وفى معراج الدراية ثم التقييد بقوله فى غير مصر وفى البحر يوهم أنهم لو نزلوا مدينة أهل البغى وحاصروهم وهم فى الحصن تصح نية الاقامة لكن اطلاق ما ذكر فى المبسوط يدل على انه ليس كذلك فانه قال وكذا اذا حاربوا أهل البغى فى دار الاسلام أما التعليل فيشمل المفازة والمدينة الا أنه قيد فى الجامع الصغير بغير المصر وبالبحر لانه فى عدم الجواز أبعد عن توهم الجواز فى غير المصر أو البحر ثم بسط الكلام فى التوجيه فراجعه وقد أطلقه فى السراج والذخيرة والحاصل أن المفهوم من عبارات المتون كالهداية ان عسكرنا لو حاصر أهل البغى والعسكر داخل المصر من دار الاسلام تصح نيتهم الاقامة والمفهوم من اطلاق المبسوط والسراج والذخيرة وهو مقتضى التعليل انها لا تصح وظاهر كلام العناية والمعراج اختياره وبه جزم الشرنبلالى فى نور الايضاح والله أعلم (قوله لم يصر مقيما) ظاهر ما فى الفتح ان علة ذلك عدم قطعه بالاقامة هذه المدة لانه اذا وجد فرصة قبل تمام المدة يخرج كمن دخل المصر لحاجة معينة ونوى الاقامة مدتها (قوله لم تعتبر نيته) قال فى شرح المنية هكذا وقع فى الخلاصة وفتاوى قاضيخان ولعل المراد ولم تعتبر نيته الاقامة بعد ذلك والا فقد ذكر السروجى عن الذخيرة ان الاسير اذا انفلت من العدو فوطن نفسه على اقامة نصف شهر فى غار أو نحوه قصر لانه محارب للعدو وكذا اذا أسلم فهرب منهم فطلبوه ليقتلوه فخرج هاربا مسيرة السفر اهـ فهذا يدل على انه يقصر وكذا صرح بانه يقصر فى التاتارخانية بعلامة المحيط فتعين حمل تلك العبارة على ما قلنا ولا يصح غير ذلك اهـ أى ليس المراد من قوله لا تعتبر نيته ان نية السفر فى هذه الحالة لا تصح بل المراد لا تعتبر نيته للاقامة وهو فى هذه الحالة لان حالته تنافى عزيمته

أى وقصر ان نوى عسكر نصف شهر بارض الحرب ولا فرق بين أن يكون العسكر مشغولين بالقتال أو المحاصرة ولا فرق فى المحاصرة بين أن تكون للمدينة أو للحصن بعد ان دخلوا المدينة ولا فرق بين أن يكون العسكر فى أرض الحرب أو أرض الاسلام مع أهل البغى فى غير المصر لان نية الاقامة فى دار الحرب أو البغى لا تصح لان حالهم يخالف عزيمتهم للتردد بين القرار والفرار ولهذا قال أصحابنا فى تاجر دخل مدينة لحاجة ونوى أن يقيم خمسة عشر يوما لقضاء تلك الحاجة لا يصير مقيما لانه متردد بين أن يقضى حاجته فيرجع وبين أن لا يقضى فيقيم فلا تكون نيته مستقرة كنية العسكر فى دار الحرب وهذا الفصل حجة على من يقول من أراد الخروج الى مكان ويريد ان يترخص ترخص السفر ينوى مكانا أبعد منه وهذا غلط كذا ذكره التمرتاشى اهـ كذا فى معراج الدراية وعلى هذا واقعة الفتوى وهى ان انسانا يحلف بالطلاق انه يسافر فى هذا الشهر فينوى مسيرة ثلاثة أيام ويقصد مكانا قريبا فهذا لم يكن مخلصا له لتعارض نيته اذ الاولى ليست بنية أصلا وأطلق فى العسكر فشمل ما اذا كانت الشوكة لهم وقيد به لان من دخل دار الحرب بامان فنوى اقامة نصف شهر فيها فانه يتم أربعا لان أهل الحرب لا يتعرضون له لاجل الامان كذا فى النهاية وأشار الى ان الاسير لو انفلت من أيدى الكفار وتوطن فى غار ونوى الاقامة خمسة عشر يوما لم يصر مقيما كما لو علم أهل الحرب باسلامه فهرب منهم يريد السفر ثلاثة أيام ولياليها لم تعتبر نيته كذا فى الخلاصة وفى فتاوى قاضيخان وحكم الاسير فى دار الحرب حكم العبد لا تعتبر نيته والرجل الذى يبعث اليه الوالى أو الخليفة ليؤتى به اليه فهو بمنزلة الاسير وفى التجنيس عسكر المسلمين اذا دخلوا دار الحرب وغلبوا فى مدينة ان اتخذوها دارا يتمون الصلاة وان لم يتخذوها دارا ولكن أرادوا الاقامة بها شهرا أو أكثر فانهم يقصرون لانها فى الوجه الثانى بقيت دار حرب وهم محاربون فيها وفى الوجه الاول لا اهـ (قوله بخلاف أهل الاخبية) حيث تصح منهم نية الاقامة فى الاصح وان كانوا فى المفازة لان الاقامة أصل فلا تبطل بالانتقال من مرعى الى آخر الا اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم فى الصيف وقصدوا موضع اقامتهم فى الشتاء وبينهما مسيرة ثلاثة أيام فانهم يصيرون مسافرين فى الطريق وظاهر كلام البدائع ان أهل الاخبية مقيمون لا يحتاجون الى نية الاقامة فانه جعل المفاوز لهم كالامصار والقرى لاهلها ولان الاقامة للرجل أصل والسفر عارض وهم لا ينوون السفر وانما ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى آخر اهـ والاخبية جمع خباء البيت من صوف أو وبر فان كان من الشعر فليس بخباء كذا فى ضياء الحلوم وفى المغرب الخباء الخيمة من الصوف اهـ والمراد هنا الاعم لما فى البدائع من التسوية بين من يسكن فى بيت صوف أو بيت شعر وقيد بأهل الاخبية لان غيرهم من المسافرين لو نوى الاقامة معهم فعن

بخلاف أهل الاخبية

أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يصيرون مقيمين وهو الصحيح كذا في البدائع وفي المجتبى والملاح مسافر الا عند الحسن وسفينته أيضا ليست بوطن (قوله ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم) لانه يتغير فرضه الى الاربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قابل للتغير حال قيام الوقت كنية الاقامة فيه واذا كان التغيير لضرورة الاقتداء فلو أفسده صلى ركعتين لزواله بخلاف ما لو اقتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي أربعا اذا أفسده لانه التزم أداء صلاة الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير ضرورة متابعته ويستثنى من مسئلة الكتاب ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فأحدث الامام واستخلف المقيم فانه لا يتغير فرضه الى الاربع مع انه صار مقتديا بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان المسافر كانه الامام فيأخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلاة الكل ثم في اقتداء المسافر بالمقيم اذا لم يجلس الامام قدر التشهد في الركعتين عامدا أو ساهيا وتابعه المسافر فقد قيل تفسد صلاة المسافر وقيل لا تفسد كذا في السراج الوهاج والفتوى على عدم الفساد لان صلاته صارت أربعا بالتبعية كذا في التجنيس وصححه في القنية وأشار المصنف الى ان الامام المسافر لو نوى الاقامة لزم المأموم المسافر الاتمام وان لم ينو للتبعية فلو أم المسافر مسافرين ومقيمين فلما صلى ركعتين وتشهد فقبل ان يسلم تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الامام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا الى الاربع وصلاة من تكلم تامة فلو تكلم بعد نية الامام الاقامة فسدت صلاته ولزمه صلاة المسافر ركعتين ذكره الاسبيجابي (قوله وبعده لا) أي بعد خروج الوقت لا يصح اقتداء المسافر بالمقيم لان فرضه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة أو القراءة أو التحريمة كذا ذكر الشارح والمذكور في الهداية وغيرها في حق القعدة أو القراءة ولم أر من ذكر التحريمة غير الشارح والحدادي وتوضيحه ان المسافر اذا اقتدى بالمقيم أول الصلاة وان القعدة تصير فرضا في حق المأموم وغير فرض في حق الامام وهو المراد بالنفل في عبارتهم لانه ما قابل الفرض فيدخل فيه الواجب فان القعدة الاولى واجبة وان اقتدى به في الشفع الثاني وكان الامام قد قرأ في الشفع الاول فالقراءة في الشفع الثاني نافلة في حق الامام فرض في حق المأموم وان كان الامام صلى الشفع الاول بغير قراءة واقتدى به في الشفع الثاني ففيه روايتان كما في البدائع ومقتضى المتون عدم الصحة مطلقا ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة لانه ليس اقتداء المفترض بالمتنفل لا في حق القعدة ولا القراءة وأما التحريمة فهي لا تكون الا فرضا ولم يظهر قول الحدادي لان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير وأجاب في المحيط عما اذا لم يقرأ في الاوليين وقرأ في الاخريين بان القراءة في الاخريين قضاء عن الاوليين والقضاء يلتحق بمحله فلا يبقى للاخريين قراءة اه يعني فلا يصح مطلقا وقيد في السراج الوهاج عدم صحة الاقتداء بعد الوقت بقيدين الاول أن تكون فائتة في حق الامام والمأموم الثاني أن تكون الصلاة رباعية أما اذا كانت ثنائية أو ثلاثية أو كانت فائتة في حق الامام مؤداة في حق المأموم كما اذا كان المأموم يرى قول أبي حنيفة في الظهر والامام يرى قولهما وقول الشافعي فانه يجوز دخوله معه في الظهر بعد المثل قبل المثلين فانها صحيحة اه وهو تقييد حسن لكن الاولى أن يكون الشرط كونها فائتة

(قوله ويستثنى الخ) دفعه في النهر بانه لا حاجة اليه لان ظاهر كلام المصنف ان معنى اقتدى نوى الاقتداء به (قوله ومقتضى التعليل في هذه المسئلة الصحة) فيه نظر لان كون القراءة نافلة في الشفع الثاني اذا قرأ في الاول أيضا لا يقتضي ان تكون فرضا فيه اذا لم يقرأ في الاول لاحتمال التحاقها بالاول فيكون الثاني خاليا عن القراءة أصلا كما صرح به في الفتح وسيأتي عن المحيط ولكن قدم الخلاف في باب السهو ان القراءة في الاخريين هل هي أداء أم قضاء وعلى الاول يظهر ما قاله تأمل (قوله ولم

ولو اقتدى مسافر بمقيم في الوقت صح وأتم وبعده لا

يظهر قول الحدادي الخ) قال في النهر عزاه في السراج الى الحواشي وعلله بان تحريمة الامام اشتملت على الفرض لا غير وانما زيد ليدخل فيه ما لو اقتدى به في القعدة الاخيرة فانه لا يصح اقتداؤه لان تحريمته اشتملت على نفلية القعدة الاولى والقراءة بخلاف المأموم وهذا معنى ما في السراج وقوله في البحر أنه ليس بظاهر ليس بظاهر وبه يظهر عدم الصحة فيما اذا لم يقرأ في الاوليين واقتدى به في الاخريين ثم ذكر جواب المحيط الآتي ثم قال وأقول هذا مبني على تعيين الاوليين لها ثم ذكر ان ما في السراج يمكن أن يكون وجه الفساد على القول بعدم تعيين الاوليين للقراءة قال وبهذا يترجح رواية الفساد وأما رواية الصحة فلا يخلو من احتياجها الى تأمل

في حق المأموم فقط سواء كانت فائتة في حق الامام أولا بان صلى ركعة من الظهر مثلا أو ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر لان الظهر فائتة في حق المسافر لا في حق المقيم والقيد الاول مفهوم من قوله صح وأتم فانه يفيد ان الكلام في الرباعية الذي يظهر فيها القصر والاتمام بل لا حاجة اليه أصلا لان السفر مؤثر في الرباعي فقط وقيد بكون الاقتداء بعد خروج الوقت لانه لو اقتدى به في الوقت ثم خرج الوقت قبل الفراغ من الصلاة لا تبطل صلاته ولا يبطل اقتداؤه به لانه لما صح اقتداؤه به وصار تبعا له صار حكمه حكم المقيمين وانما يتأكد وجوب الركعتين بخروج الوقت في حق المسافر ولو نام خلف الامام حتى خرج الوقت ثم انتبه أتمها أربعا ولو تكلم بعد خروج الوقت أو قبل خروجه يصلي ركعتين عندنا كذا في البدائع (قوله وبعكسه صح فيهما) وهو اقتداء المقيم بالمسافر فهو صحيح في الوقت وبعده لان صلاة المسافر في الحالين واحدة والقعدة فرض في حقه غير فرض في حق المقتدي وبناء الضعيف على القوي جائز وقد أم النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسافر أهل مكة وقال أتموا صلاتكم فانا قوم سفر وهو جمع سافر كركب جمع راكب ويستحب ان يقول ذلك بعد السلام كل مسافر صلى بمقيم لاحتمال ان خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على رأس الركعتين وهذا محمل ما في الفتاوى اذا اقتدى بالامام لا يدري أمسافر هو أم مقيم لا يصح لان العلم بحال الامام شرط الاداء بجماعة اه لا انه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل صلى الظهر بالقوم بقرية أو مصر ركعتين وهم لا يدرون أمسافر هو أم مقيم فصلاتهم فاسدة سواء كانوا مقيمين أم مسافرين لان الظاهر من حال من في موضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه وان سألوه فأخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم اه وفي القنية وان كان خارج المصر لا تفسد ويجوز الاخذ بالظاهر في مثله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم يتعين معرفا لصحة سلامه لهم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة واختلفوا هل يقوله بعد التسليمة الاولى أو بعد التسليمتين الاصح الثاني كذا في السراج الوهاج ولو قام المقتدي المقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان لم يفعل وسجد فسدت لانه مالم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي ركعتان على الامام بواسطة التغيير فوجب عليه الاقتداء فيهما واذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى الامام بعد ما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الانفراد كذا في فتح القدير وفي الخانية والخلاصة مسافر أم قوما مقيمين فلما صلى ركعتين نوى الاقامة لا لتحقيق الاقامة بل ليتم صلاة المقيمين لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه أربعا اه وفي العمدة مسافر سبقه الحدث فقدم مقيما يتم صلاة الامام ويتأخر ويقدم مسافرا يسلم ثم يتم المقيم صلاته وفي الخلاصة مسافر أم مسافرين فأحدث فقدم مسافرا آخر فنوى الثاني الاقامة لا يجب على القوم ان يصلوا أربعا اه وفي الهداية واذا صلى المسافر بالمقيم ركعتين سلم وأتم المقيمون صلاتهم لان المقتدي التزم الموافقة في الركعتين فينفرد في الباقي كالمسبوق الا انه لا يقرأ في الاصح لانه مقتد تحريمة لا فعلا والفرض صار مؤدى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه أدرك قراءة نافلة فلم يتأد الفرض فكان الاتيان أولى اه وفي الخانية لا قراءة عليهم فيما يقضون ولا سهو عليهم اذا سهوا ولا يقتدي أحدهم بالآخر اه فلو اقتدى أحدهم بالآخر فسدت صلاة المقتدي لانه اقتدى في موضع يجب عليهم الانفراد وصلاة الامام

(قوله وانما كان قول الامام ذلك مستحبا) أي لا واجبا (قوله لا يصير مقيما ولا ينقلب فرضه أربعا) قال في الظهيرية تلوه حتى لو أتم المقيمون صلاتهم معه فسدت صلاتهم لان هذا اقتداء المفترض بالمتنفل ولا يصح اه قال الرملي يجب تقييده بما اذا لم ينووا مفارقته أما اذا نووا مفارقته لا تفسد صلاتهم وان وافقوه في

وبعكسه صح فيهما

الاتمام صورة اذ لا مانع من صحة مفارقته بعد اتمام فرضه واتصال النفل منه بصلاته لا تمنعها بلا شبهة وفي قوله لو أتم المقيمون معه اشارة الى ذلك وسكوت قاضيخان وصاحب الخلاصة عن صلاة المقيمين ربما يكون لهذا التفصيل والله تعالى أعلم (قوله ولا سهو عليهم اذا سهوا) هذا مبني على ما قاله الكرخي وهو خلاف ما تقدم تصحيحه عن البدائع

(قوله وكذا لا يبطل بوطن الاقامة) قال في النهر ولو صرح المصنف به لعلم السفر بالاولى (قوله بشرط ان يتقدمه سفر) على تقدير مضاف أي نية سفر كما يدل عليه ما بعده وحاصله انه يشترط له شيئان أحدهما تقدم نية السفر والثاني أن تكون مدة سفر بينه أي بين الموضع الذي أنشأ منه السفر وبين ما صار اليه منه أي وبين الموضع الذي صار اليه من الموضع الاول ونوى فيه

الاقامة فقوله حتى لو خرج تفريع على الشرط الاول وقوله وكذا اذا قصد الخ تفريع على الثاني (قوله لعدم تقدم السفر) وعليه فلو خرج من تلك القرية لحاجة ثم قصد الرجوع الى مصره ومر بتلك القرية يقصر لانه قصد مسيرة السفر وليست القرية وطنا له (قوله مثاله

ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي

قاهري الخ) أي مثال بطلان وطن الاقامة بواحد من الثلاثة فقوله وان قصد الخ فيه بطلانه بالسفر وقوله وان لم يقصد ذلك الخ فيه بطلانه بمثله لان ما بين بلبيس والصالحية دون مسافة القصر كما بين بلبيس والقاهرة وقوله وان عاد الى مصر فيه بطلانه بالاهلي (قوله حتى يتم اذا دخله) يعني اذا خرج من الصالحية وأراد الرجوع الى القاهرة ومر ببلبيس يتم لان وطنه بها لم يبطل بالخروج الى الصالحية لانه ليس بوطن مثله ولا سفر معه فبقي وطنه ببلبيس وهذا التمثيل كله مبني على ظاهر الرواية من عدم اشتراط تقديم السفر لثبوت وطن الاقامة وفي فتح القدير ورواية الحسن يعني هذه الرواية تبين ان السفر الناقض لوطن الاقامة ما ليس فيه مرور على وطن الاقامة أو ما يكون المرور فيه بعد سير مدة السفر اه ولهذا أتم

تامة كذا في البدائع وفي القنية اقتدى مقيم بمسافر فترك القعدة مع امامه فسدت والقعدتان فرض في حقه وقيل لا تفسد وهي نفل في حق المقتدى اه (قوله ويبطل الوطن الاصلي بمثله لا السفر ووطن الاقامة بمثله والسفر والاصلي) لان الشيء يبطل بما هو مثله لا بما هو دونه فلا يصلح مبطلا له وروي ان عثمان رضي الله عنه كان حاجا يصلي بعرفات أربعا فاتبعوه فاعتذر وقال اني تأهلت بمكة وقال النبي صلى الله عليه وسلم من تأهل ببلدة فهو منها والوطن الاصلي هو وطن الانسان في بلدته أو بلدة أخرى اتخذها دارا وتوطن بها مع أهله وولده وليس من قصده الارتحال عنها بل التعيش بها وهذا الوطن يبطل بمثله لا غير وهو أن يتوطن في بلدة أخرى وينقل الاهل اليها فيخرج الاول من أن يكون وطنا أصليا حتى لو دخله مسافرا لا يتم قيدنا بكونه انتقل عن الاول بأهله لانه لو لم ينتقل بهم ولكنه استحدث أهلا في بلدة أخرى وان الاول لم يبطل ويتم فيهما وقيد بقوله بمثله لانه لو باع داره ونقل عياله وخرج يريد أن يتوطن بلدة أخرى ثم بدا له أن لا يتوطن ما قصده أولا ويتوطن بلدة غيرها فمر ببلده الاول فانه يصلي أربعا لانه لم يتوطن غيره وفي المحيط ولو كان له أهل بالكوفة وأهل بالبصرة فمات أهله بالبصرة وبقي له دور وعقار بالبصرة قيل البصرة لا تبقى وطنا له لانها انما كانت وطنا بالاهل لا بالعقار ألا ترى انه لو تأهل ببلدة لم يكن له فيها عقار صارت وطنا له وقيل تبقى وطنا له لانها كانت وطنا له بالاهل والدار جميعا فبزوال أحدهما لا يرتفع الوطن كوطن الاقامة يبقى ببقاء الثقل وان أقام بموضع آخر اه وفي المجتبى نقل القولين فيما اذا نقل أهله ومتاعه وبقي له دور وعقار ثم قال وهذا جواب واقعة ابتلينا بها وكثير من المسلمين المتوطنين في البلاد ولهم دور وعقار في القرى البعيدة منها يصيفون بها بأهلهم ومتاعهم فلا بد من حفظها انهما وطنان له لا يبطل أحدهما بالآخر وقوله لا السفر أي لا يبطل الاصلي بالسفر حتى يصير مقيما بالعود اليه من غير نية الاقامة وكذا لا يبطل بوطن الاقامة وأما وطن الاقامة فهو الوطن الذي يقصد المسافر الاقامة فيه وهو صالح لها نصف شهر وهو ينتقض بواحد من ثلاثة بالاصلي لانه فوقه وبمثله وبالسفر لانه ضده أطلقه فافاد ان تقديم السفر ليس بشرط لثبوت الوطن الاصلي ووطن الاقامة والاصلي بالاجماع ووطن الاقامة فيه روايتان ظاهر الرواية انه ليس بشرط وفي أخرى عن محمد انما يصير الوطن وطن اقامة بشرط أن يتقدمه سفر ويكون بينه وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا تصير تلك القرية وطن الاقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم تقدم السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر يوما لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن الاقامة مثاله قاهري خرج الى بلبيس فنوى الاقامة بها نصف شهر ثم خرج منها وان قصد مسيرة ثلاثة أيام وسافر بطل وطنه ببلبيس حتى لو مر به في العود لا يتم وان لم يقصد ذلك وخرج الى الصالحية وان نوى الاقامة بها نصف شهر أتم بها وبطل وطنه ببلبيس حتى لو عاد اليه مسافرا لا يتم وان لم ينو الاقامة بها لم يبطل وطنه ببلبيس حتى يتم اذا دخله وان عاد الى مصر بطل

بالتلبيس في مسئلتنا مع ان ما بين الصالحية والقاهرة مدة سفر لان فيه مرورا على وطن الاقامة (قوله ممنوع) قال الرملي لقائل أن يمنعه لان السفر انما يبطل وطن الاقامة ان لو خرج عنه مسافرا فكذا وطن السكنى لان السفر لم يتصل به تأمل كذا رأيته بخط بعضهم اهـ قلت وقد ذكر مثله الشيخ ابراهيم المداري الحلبي في حاشيته على الدر المختار عن شيخه المحقق السيد على الضرير ثم قال وهو وجيه فان من نوى الاقامة بموضع نصف شهر ثم خرج منه لا يريد السفر ثم عاد مريدا سفرا ومر بذلك أتم مع انه أنشأ سفرا بعد اتخاذه هذا الموضع دار اقامة فثبت ان انشاء السفر لا يبطل وطن الاقامة الا اذا أنشأ السفر منه فليكن وطن السكنى كذلك فما صوره الزيلعي صحيح ومن تصويره علمت انه لا بد أن يكون بين الوطن الاصلي وبين وطن السكنى أقل من مدة السفر وكذا بين وطن الاقامة ووطن السكنى اهـ قلت قد يقال ان قوله فليكن وطن السكنى كذلك قياس مع الفارق لبقاء السفر في وطن السكنى وانتهائه في وطن الاقامة فاذا دخل المسافر بلدة ونوى الاقامة فيها دون نصف شهر بقي مسافرا فيقصر فكذا اذا مر عليها بعد ان خرج منها بخلاف ما اذا نوى الاقامة فيها نصف شهر فانه خرج عن كونه مسافرا ولذا يتم مدة اقامته بها على ان تصحيح المحققين عدم اعتباره يقتضي تصحيح عدم الاتمام فيما صوره الزيلعي ولذا علل شراح الهداية وغيرهم عدم اعتباره بانه لم يثبت فيه حكم الاقامة وما ذكره في الظهيرية من ان الامام السرخسي ذكر مسئلة تدل على اعتباره وهي لو خرج كوفي الى

الوطنان حتى لو عاد اليهما في سفرة أخرى لا يتم اذا لم ينو الاقامة ولم يذكر المصنف رحمه الله وطن السكنى وهو المكان الذي ينوي أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما تبعا للمحققين قالوا لانه لا فائدة فيه لانه يبقى فيه مسافرا على حاله فصار وجوده كعدمه وذكر الشارح ان عامتهم على انه يفيد في رجل خرج من مصره الى قرية لحاجة ولم يقصد السفر ونوى أن يقيم فيها أقل من خمسة عشر يوما فانه يتم فيها لانه مقيم ثم خرج من القرية لا للسفر ثم بدا له أن يسافر قبل أن يدخل مصره وقبل أن يقيم ليلة في موضع آخر فسافر فانه يقصر ولو مر بتلك القرية ودخلها أتم لانه لم يوجد ما يبطله مما هو فوقه أو مثله اهـ وصحح في السراج الوهاج وشرح المجمع عدم اعتباره وقول الشارح لو مر بها أتم لا يصح لان السفر باق لم يوجد ما يبطله وهو مبطل لوطن السكنى على تقدير اعتباره لان السفر يبطل وطن الاقامة فكيف لا يبطل وطن السكنى فقوله لانه لم يوجد ما يبطله ممنوع (قوله وفائتة السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعا) لف ونشر مرتب أي فائتة السفر تقضى ركعتين وفائتة الحضر تقضى أربعا لان القضاء بحسب الاداء بخلاف ما لو فاتته في المرض في حالة لا يقدر على الركوع والسجود حيث يقضيها في الصحة راكعا وساجدا أو فاتته في الصحة حيث يقضيها في المرض بالايماء لان الواجب هناك الركوع والسجود الا انهما يسقطان عنه بالعجز فاذا قدر أتى بهما بخلاف ما نحن فيه فان الواجب على المسافر ركعتان كصلاة الفجر وعلى المقيم أربع فلا يتغير بعد الاستقرار

القادسية لحاجة ثم منها الى الحيرة يريد الشام حتى اذا كان قريبا منها بدا له الرجوع الى القادسية ليحمل ثقله منها ويرتحل الى الشام ولا يمر بالكوفة أتم حتى

وفائتة السفر والحضر تقضى ركعتين وأربعا

يرتحل من القادسية استحسانا لانها كانت له وطن السكنى ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر ما لم يدخلها فيبقى وطنه بالقادسية ولا ينتقض كما لو خرج منها (قوله

لتشييع جنازة ونحوه اهـ ملخصا فقد قال في معراج الدراية فيه تأمل ولعل وجهه ان ابتداء سفره اعتبر من القادسية حتى انه يشترط له مجاوزة عمرانها اذا أراد القصر فصارت بمنزلة وطنه الاصلي حكما فاذا رجع اليها قبل استحكام السفر يتم الصلاة بمنزلة ما اذا خرج مسافرا من بلدة ثم تذكر حاجة فرجع فانه يتم كما يأتي فلم يدل على ان اتمامه لكونه وطن سكنى لكن قد يقال تسمية السرخسي له وطن سكنى دليل عليه وكذا قوله ولم يظهر له بقصد الحيرة وطن سكنى آخر والذي يظهر لي في التوفيق أنه اذا كان مسافرا فأقام في بلد دون نصف شهر لم يعتبر هذا الوطن أصلا لانه يقصر فيه فاذا خرج منه ثم رجع اليه يقصر أيضا وعليه يحمل كلام المحققين الذين لم يعتبروا وطن السكنى كما يفيده ما نقله المؤلف عنهم أما اذا كان مقيما ثم خرج من مصره الى قرية قريبة ونوى أن يقيم فيها دون نصف شهر كما مر تصويره عن الشارح الزيلعي فانه يعتبر وعليه يحمل كلام عامة المشايخ الذين اعتبروه وحاصله أنه يعتبر قبل تحقق السفر لا بعده لان من قال باعتباره قبل تحقق السفر كما في صورة الزيلعي لا يمكنه أن يقول باعتباره بعد تحقق السفر لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة المبيحة للاتمام فان أقلها نصف شهر اذ لا يقول عاقل أن المسافر اذا دخل بلدة ونوى الاقامة فيها يوما مثلا ثم خرج منها ثم رجع في اليوم الثاني أنه يتم ما لم ينو اقامة نصف شهر وبهذا التوفيق يرتفع الخلاف الا أن

والمعتبر فيه آخر الوقت والعاصي كغيره وتعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندي

(قوله والمعتبر فيه آخر الوقت) أي المعتبر في وجوب الاربع أو الركعتين عند عدم الاداء في أول الوقت الجزء الاخير من الوقت وهو قدر ما يسع التحريمة فان كان فيه مقيما وجب عليه أربع وان كان مسافرا فركعتان لانه المعتبر في السببية عند عدم الاداء في أول الوقت ان أدى آخره والا فكل الوقت هو السبب ليثبت الواجب عليه بصفة الكمال وفائدة اضافته الى الجزء الاخير اعتبار حال المكلف فيه فلو بلغ صبي أو أسلم كافر أو أفاق مجنون أو طهرت الحائض أو النفساء في آخر الوقت بعد مضي الاكثر تجب عليهم الصلاة ولو كان الصبي قد صلاها في أوله وبعكسه لو جن أو حاضت أو نفست فيه لم يجب لفقد الاهلية عند وجود السبب وفائدة اضافته الى الكل عند خلوه عن الاداء انه لا يجوز قضاء عصر اليوم وقت التغير في اليوم الآتي ولو كان السبب هو الجزء الاخير لجاز وتمام تحقيقه في كتابنا المسمى بلب الاصول مختصر تحرير الاصول وسيأتي في الجمعة ان المعتبر أول الوقت في وجوبها واعتبر زفر رحمه الله تعالى في السببية الجزء الذي يلزمه الشروع فيه واختاره القدوري كما في البدائع لان الوقت جعل سببا المؤدى فيه فاذا تأخر عن أول الوقت وبقي مقدار ما يسع الركعتين يجعل سببا فيتغير فرضه وان لم يبق مقدار ذلك كان السبب أول الوقت وهو كان مقيما حينئذ الا انه يشكل عليه ما اذا أقام المسافر في آخر جزء من الوقت فان عليه أربع ركعات اتفاقا كذا في المصفى فيحتاج زفر الى الفرق قيدنا بعدم الاداء أول الوقت لانه لو صلى صلاة السفر أول الوقت ثم أقام في الوقت لا يتغير فرضه كذا في الخانية وذكر في الخلاصة رجل صلى الظهر في منزله وهو مقيم ثم خرج الى السفر وصلى العصر في سفره في ذلك اليوم ثم تذكر انه ترك شيأ في منزله فرجع الى منزله لاجل ذلك ثم تذكر انه صلى الظهر والعصر بغير وضوء قالوا يجب عليه أن يصلي الظهر ركعتين والعصر أربعا ولو صلى الظهر والعصر وهو مقيم ثم سافر قبل غروب الشمس والمسئلة بحالها يصلي الظهر أربعا والعصر ركعتين اه قيد بالصلاة لان المعتبر في الصوم أول جزء من اليوم حتى لو أسلم بعد طلوع الفجر لا يلزمه صوم ذلك اليوم لكونه معيارا (قوله والعاصي كغيره) أي في الترخص برخص المسافر لاطلاق النصوص ولان السفر الموجب للرخص ليس بمعصية انما هو فيما جاوره كخروجه عاقا لوالديه أو عاصيا على الامام أو آبقا من مولاه أو خرجت المرأة بلا محرم أو في العدة أو قاطعا للطريق وقد تكون بعده كما اذا خرج للحج أو للجهاد ثم قطع الطريق والقبح المجاور لا يعدم المشروعية أصلا كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء فصلح السفر مناطا للرخصة (قوله وتعتبر نية الاقامة والسفر من الاصل دون التبع أي المرأة والعبد والجندي) تفسير للتبع لان الاصل هو المتمكن من الاقامة والسفر دون التبع لكن لا يلزم التبع الاتمام الا بعد علمه بنية المتبوع كما في توجه الخطاب الشرعي وعزل الوكيل وقيل يلزمه كالعزل الحكمي وهو أحوط كما في فتح القدير وهو ظاهر الرواية كما في الخلاصة والاول أصح لان في لزوم الحكم قبل العلم حرجا وضررا وهو مدفوع شرعا بخلاف الوكيل فانه غير ملجأ الى البيع فان له أن لا يبيع فيمكنه دفع الضرر بالامتناع عن البيع فاذا باع بناء على ظاهر أمره ولحقه ضرر كان الضرر ناشئا من جهته من وجه ومن جهة الموكل من وجه فيصح العزل حكما لا قصدا وههنا التبع مأمور بقصر صلاته منهي عن اتمامها فكان مضطرا فلو صار فرضه أربعا باقامة الاصل وهو لا يشعر به لحقه ضرر عظيم من جهة غيره بكل وجه وانه منفي كذا في المحيط وشرح الطحاوي وعلى هذا ما في الخلاصة من ان العبد اذا أم مولاه في السفر فنوى المولى الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على رأس الركعتين

يوجد نقل دال على وجود الخلاف فيما صوره الزيلعي والله تعالى أعلم (قوله قالوا يجب عليه الخ) قال في النهر لانه كان مسافرا في آخر وقت الظهر ومقيما في العصر

كان عليهما اعادة تلك الصلاة اه وكذا العبد اذا كان مع مولاه في السفر فباعه من مقيم والعبد كان في الصلاة ينقلب فرضه أربعا حتى لو سلم على رأس الركعتين كان عليه اعادة تلك الصلاة اه مبنى على غير الصحيح ان فرض عدم علم العبد أوعلى الكل ان علم أطلق في تبعية المرأة والجندى وقيدوه بان تستوفى المرأة مهرها المعجل والا فلا تكون تبعا والعبرة نيتها الان لها أن تحبس نفسها عن الزوج للمعجل دون المؤجل ولا تسكن حيث يسكن هو وبان يكون الجندى يرتزق من بيت المال وان كان رزقه في ماله والعبرة لنيته لان له أن يذهب حيث شاء لطلب الرزق وأطلق في العبد فشمل القن والمدبر وأم الولد وأما المكاتب فينبغي أن لا يكون تبعا لان له السفر بغير اذن المولى فلا يلزمه طاعته وليس مراد المصنف قصر التبع على هؤلاء الثلاثة بل هو كل من كان تبعا لانسان ويلزمه طاعته فيدخل الاجير مع مستأجره والمحمول مع حامله والغريم مع صاحب الدين ان كان معسرا مفلسا وان كان مليا فالنية اليه لانه يمكنه قضاء الدين فيقيم في أي موضع شاء وأما الاعمى مع قائده وان كان القائد أجيرا فالعبرة لنية الاعمى وان كان متطوعا في قياده تعتبر نيته والعبد بين شريكين اذا سافر معهما ثم نوى أحدهما الاقامة قيل لا يصير العبد مقيما لوقوع الشك في صيرورته مقيما فيبقى مسافرا وقيل يصير مقيما ترجيحا لنية الاقامة احتياطا لامر العبادة كذا في المحيط ومحله ما اذا لم يكن بينهما مهايأة فان كان بينهما مهايأة في الخدمة وان العبد يصلى صلاة الاقامة واذا خدم المولى الذى لم ينو الاقامة يصلى صلاة السفر وفي نسخة القاضي الامام العبد اذا خرج مع مولاه ولا يعلم سير المولى فانه يسأله ان أخبره ان مسيره مدة السفر صلى صلاة المسافرين وان كان دون ذلك صلى صلاة الاقامة وان لم يخبره بذلك ان كان مقيما قبل ذلك صلى صلاة الاقامة وان كان مسافرا قبل صلى صلاة المسافرين كذا في الخلاصة وفي القنية مسافر ومقيم اشتريا عبدا الاصح ان العبد يصلى صلاة المقيم ودخل تحت الجندى الامير مع الخليفة كما في الخلاصة وفيها وعلى هذا الحجاج اذا وصلوا بغداد شهر رمضان ولم ينووا الاقامة صلوا صلاة المقيمين اه وظاهره ان الحجاج تبع لامير القافلة وليس كذلك ولا ينبغي ادخاله في هذا البحث بل علته انهم لما علموا ان القافلة لا تخرج الا بعد خمسة عشر يوما نزل ذلك منزلة نيتهم الاقامة نصف شهر كما علل به في التجنيس وفي المحيط مسلم أسره العدو وان كان مسيرة العدو ثلاثة أيام يقصر وان كان دون ذلك يتم وان لم يعلم يسأل كما مر في العبد ولو دخل مسافر مصرا فاخذه غريمه فحبسه وان كان معسرا قصر لانه لم ينو الاقامة ولا يحل للطالب حبسه وان كان موسرا ان عزم أن يقضى دينه أو لم يعزم شيأ قصر وان عزم واعتقد أن لا يقضيه أتم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(قوله فيدخل الاجير مع مستأجره) أى مشاهرة أومسانهة كما في التاتارخانية عن الغياثية وقوله والمحمول مع حامله قال في النهر ينبغي أن يفصل فيه كالقائد

﴿باب صلاة الجمعة﴾

(قوله ولسنا نعنى الخ) جواب عما أورده في الحواشي السعدية بان هذا يجر الى قول من يقول صلاة الجمعة صلاة ظهر قصرت لا فرض مبتدأ ولا يخفى عليك ترجيحه اه

﴿باب صلاة الجمعة﴾

﴿باب صلاة الجمعة﴾

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلاة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلاة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعنى ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هى فرض ابتداء نسبته النصف منها وهى فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها وقد أطال المحقق في فتح القدير في بيان دلائلها ثم قال وانما أكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشأ غلطهم ما سيأتى من قول القدورى ومن صلى الظهر في منزله يوم الجمعة ولا عذر له كره وجازت صلاته وانما أراد حرم عليه

شرط أدائها المصر وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود

وصحت الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة الظهر لما سنذكره وقد صرح أصحابنا بانها فرض آكد من الظهر وبا كفار جاحدها اه أقول وقد كثر ذلك من جهلة زماننا أيضا ومنشأ جهلهم صلاة الاربع بعد الجمعة بنية الظهر وانما وضعها بعض المتأخرين عند الشك في صحة الجمعة بسبب رواية عدم تعددها في مصر واحد وليست هذه الرواية بالمختارة وليس هذا القول أعني اختيار صلاة الاربع بعدها مرويا عن أبي حنيفة وصاحبيه حتى وقع لي اني أفتيت مرارا بعدم صلاتها خوفا على اعتقاد الجهلة بانها الفرض وان الجمعة ليست بفرض وسنوضحه من بعد ان شاء الله تعالى وأما شرائطها فنوعان شرائط صحة وشرائط وجوب فالاول ستة كما ذكره المصنف المصر والسلطان والوقت والخطبة والجماعة والاذان العام والثاني ستة أيضا كما سيأتي وهي بضم الميم واسكانها وفتحها حكى ذلك الفراء والواحدي من الاجتماع كالفرقة من الافتراق أضيف اليها اليوم والصلاة ثم كثر الاستعمال حتى حذف منها المضاف وجمعت فقيل جمعات وجمع كذا في المغرب وكان يوم الجمعة في الجاهلية يسمى عروبة بفتح العين المهملة وضم الراء وبالباء الموحدة وأول من سماها يوم الجمعة كعب بن لؤي ولما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أقام يوم الاثنين والثلاثاء والاربعاء والخميس في بني عمرو بن عوف وأسس مسجدهم ثم خرج من عندهم وادركته الجمعة في بني سالم بن عوف فصلاها في المسجد الذي في بطن الوادي وادي رانونا فكانت أول جمعة صلاها عليه الصلاة والسلام بالمدينة (قوله شرط أدائها المصر) أي شرط صحتها أن تؤدى في مصر حتى لا تصح في قرية ولا مفازة لقول علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلاة فطر ولا أضحى الا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة رواه ابن أبي شيبة وصححه ابن حزم وكفى بقوله قدوة واماما واذا لم تصح في غير المصر فلا تجب على غير أهله وفي الخلاصة القروي اذا دخل المصر يوم الجمعة ان نوى أن يمكث فيه يوم الجمعة لزمته الجمعة وان نوى الخروج من ذلك المصر من يومه قبل دخول وقت الصلاة لا تلزمه و بعد دخول وقت الجمعة تلزمه قال الفقيه ان نوى الخروج من يومه ذلك وان كان بعد دخول وقت الجمعة لا تلزمه المصري اذا أراد أن يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت والمسافر اذا قدم المصر يوم الجمعة على عزم أن لا يخرج يوم الجمعة لا تلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما اه (قوله وهو كل موضع له أمير وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود) أي حد المصر المذكور وهو ظاهر المذهب كما ذكره الامام السرخسي زاد في الخلاصة و يشترط المفتي اذا لم يكن القاضي أو الوالي مفتيا وأسقط في الظهيرية الامير فقال المصر في ظاهر الرواية ان يكون فيه مفت وقاض يقيم الحدود و ينفذ الاحكام و بلغت أبنيته أبنية منى اه واحترز المصنف بقوله و يقيم الحدود عن المحكم والمرأة اذا كانت قاضية فانهما لا يقيمان الحدود وان نفذا الاحكام واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لان من ملك اقامتها ملكه كذا في فتح القدير وظاهره ان البلدة اذا كان قاضيها أو أميرها امرأة لا يكون مصرا فلا تصح اقامة الجمعة فيها والظاهر خلافه قال في البدائع وأما المرأة والصبي العاقل فلا تصح منهما اقامة الجمعة لانهما لا يصلحان للامامة في سائر الصلوات ففي الجمعة أولى الا أن المرأة اذا كانت سلطانا فامرت رجلا

(قوله قبل خروج وقت الظهر) وقع في بعض النسخ قبل دخول بدل خروج وهو الموافق لما في الظهيرية ولكن الذي في الخلاصة خروج وسيأتي في كلام المؤلف التعرض للمسألة ثانيا (قوله واحترز المصنف بقوله و يقيم الحدود الخ) هذا على ما اختاره غير واحد من شراح الهداية من انه من عطف المغاير والا فقد قيل انه من عطف الخاص على العام اهتماما به لزيادة خطرها واعترض الاول في الحواشي السعدية بان الالف واللام في الاحكام اذا كانت للاستغراق وهو الظاهر اذ لا عهد يبطل ما ذكروه قال في النهر وأقول لم لا يجوز أن تكون للجنس بل الحمل عليه هنا أولى اذ الاصل في العطف التغاير وكون الاصل في لام التعريف اذا لم يكن معهودا الحمل على الاستغراق عند الجمهور وان كان العهد الذهني مقدما عند صدر الشريعة فهو معارض بالاصل المذكور (قوله والظاهر خلافه الخ) قال في النهر فيه نظر ولعل وجهه ان ما في البدائع يحتمل أن يكون فيما اذا كان في بلدها أمير وقاض ينفذ الاحكام و يقيم الحدود فليس بنص في المدعى فليتأمل قاله الشيخ اسمعيل وقال في الشرنبلالية وفيما قاله صاحب البحر تأمل لان الكلام في نائب السلطان اذا كان امرأة لا في السلطان اذا كان امرأة اه قلت لا يخفى عليك أن قول البدائع لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجملة فتصح انابتها ظاهر و صحة الانابة اذا كانت قاضية فتكون بلدتها

مصر اندبر (قوله ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم) يعني من تجب عليهم الجمعة لا سكانه مطلقا كذا في الدرر أي لا كل من سكن ذلك الموضع من صبيان ونسوان وعبيد كما في النهاية (قوله والفناء في اللغة الخ) اعلم أن بعض المحققين أهل الترجيح أطلق الفناء عن تقديره بمسافة وكذا محرر المذهب الامام محمد وبعضهم قدره بها وجملة أقوالهم في تقديره ثمانية أو تسعة غلوة ميل ميلان ثلاثة فرسخ فرسخان ثلاثة

سماع الصوت سماع الاذان والتعريف أحسن من التحديد لانه لا يوجد ذلك في كل مصر وانما هو بحسب كبر المصر وصغره بيانه ان التقدير بغلوة أو ميل لا يصح في مثل مصر لان القرافة والترب التي تلي باب النصر يزيد كل منها على فراسخ من كل جانب نعم هو ممكن لمثل بولاق والقول بالتحديد بمسافة يخالف التعريف المتفق على ما صدق عليه بانه المعد لمصالح المصر فقد

صالحا للامامة حتى يصلي بهم الجمعة جاز لان المرأة تصلح سلطانا أو قاضية في الجملة فتصح انابتها اهـ وفي حد المصر أقوال كثيرة اختاروا منها قولين أحدهما ما في المختصر ثانيهما ما عزوه لابي حنيفة انه بلدة كبيرة فيها سكك وأسواق ولها رساتيق وفيها وال يقدر على انصاف المظلوم من الظالم بحشمه وعلمه أو علم غيره والناس يرجعون اليه في الحوادث قال في البدائع وهو الاصح وتبعه الشارح وهو أخص مما في المختصر وفي المجتبى وعن أبي يوسف انه ما اذا اجتمعوا في أكبر مساجدهم للصلوات الخمس لم يسعهم وعليه فتوى أكثر الفقهاء وقال أبو شجاع هذا أحسن ما قيل فيه وفي الولوالجية وهو الصحيح وفي الخلاصة الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس ولو مر بمصر من أمصار ولاية فجمع بها وهو مسافر جاز (قوله أو مصلاه) أي مصلى المصر لانه من توابعه فكان في حكمه والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع أفنية المصر لانها بمنزلة المصر في حوائج أهله والفناء في اللغة سعة أمام البيوت وقيل ما امتد من جوانبه كذا في المغرب واختلفوا فيما يكون من توابع المصر في حق وجوب الجمعة على أهله فاختار في الخلاصة والخانية انه الموضع المعد لمصالح المصر متصل به ومن كان مقيما في عمران المصر وأطرافه وليس بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة فعليه الجمعة ولو كان بين ذلك الموضع وبين عمران المصر فرجة من مزارع أو مراع كالقلع ببخارى لا جمعة على أهل ذلك الموضع وان سمعوا النداء والغلوة والميل والاميال ليس بشرط اهـ واختار في البدائع ما قاله بعضهم انه ان أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت باهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة والا فلا قال وهذا أحسن اهـ واختار في المحيط اعتبار الميلين فقال وعن أبي يوسف في المنتقى لو خرج الامام عن المصر مع أهله لحاجة مقدار ميل أو ميلين فحضرت الجمعة جاز أن يصلي بهم الجمعة وعليه الفتوى لان فناء المصر بمنزلته فيما هو من حوائج أهله وأداء الجمعة منها اهـ وذكر الولوالجي في فتاواه ان المختار للفتوى قدر الفرسخ لانه أسهل على العامة وهو ثلاثة أميال اهـ وذكر في المضمرات وقال الشيخ الامام الاجل حسام الدين تجب على أهل المواضع القريبة الى البلد التي هي توابع العمران الذين يسمعون الاذان على المنارة باعلى الصوت وهو الصحيح لزوما وايجابا اهـ فقد اختلف التصحيح والفتوى كما رأيت ولعل الاحوط ما في البدائع فكان أولى وذكر في غاية البيان أن فناء المصر ملحق به في وجوب الجمعة لا في اتمام الصلاة بدليل انه يقصر الصلاة فيه ذهابا وايابا وفي المضمرات معزيا الى فتاوى الحجة وجوب الجمعة على ثلاثة أقسام فرض على البعض وواجب على البعض وسنة على البعض أما الفرض فعلى الامصار وأما الواجب فعلى نواحيها وأما السنة فعلى القرى الكبيرة والمستجمعة للشرائط اهـ وفيه نظر لانها فرض على من هو من توابع الامصار لا يجوز التخلف عنها وأما القرى فان أراد الصلاة فيها فغير صحيحة على المذهب وان أراد تكلفهم وذهابهم الى المصر فكمن لكنه بعيد

أومصلاه

نص الائمة على ان الفناء ما أعد لدفن الموتى وحوائج المعركة وكركض الخيل والدواب وجمع العساكر والخروج للرمي وغير ذلك وأي موضع يحد بمسافة يسع عساكر مصر ويصلح ميدانا للخيل والفرسان ورمي النبل والبندق والبارود واختبار المدافع وهذا يزيد على فراسخ بالضرورة وانظر الى سعة سفح الجبل المقطم أيقدر فناء المصر منه بغلوة أو فرسخ مع أنه بعض فناء مصر وأغرب

فظهر أن التحديد بحسب الامصار واعلم أنه اختلف التصحيح في لزوم حضور المصر للجمعة على مقيم بقرية قريبة من المصر واختيار المحققين من أهل الترجيح عدمه لانهم ليسوا مخاطبين بادائها فعذرهم أسقط تكليفهم بالمجيء من قريتهم ولا عبرة ببلوغ النداء ولا بالاميال ولا بامكان العود للاهل ولو صحح لا يتبع لان نص الحديث والرواية الظاهرة عن أصحابنا ينفيه اهـ ملخصا من

تحفة أعيان الغناء بصحة الجمعة والعيدين في الفناء للشرنبلالي (قوله وأغرب من هذا ما في القنية من أنه يلزم الخ) أقول الذي يظهر أنه ليس مراده باللزوم الافتراض وأن المراد أنه لو حضر رجل في قرية تقام بها الجمعة على مذهب الشافعي يحضر معهم لئلا يظن به السوء لاعتقادهم فرضيتها وجهلهم بحكم مذهبه وينوي صلاة الامام ويصلي الظهر أيضا قبلها أو بعدها كما سيأتي عن القنية تأمل (قوله ووال كذلك) معطوف على قوله لها قاض (قوله والذي يظهر الخ) قال في النهر مقتضى اشتراط ان تبلغ

وأغرب من هذا ما في القنية من انه يلزم حضور الجمعة في القرى ويعمل بقول علي رضي الله عنه اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكرا تطيق ان تسمعه عذرا اه وان المذهب عدم صحتها في القرى فضلا عن لزومها وفي التجنيس ولا تجب الجمعة على أهل القرى وان كانوا قريبا من المصر لان الجمعة انما تجب على أهل الامصار اه وفي فتح القدير وقد وقع الشك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازلان بها بل لها قاض يسمى قاضي الناحية وهو قاضي يولى الكورة باسرها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من التعلقات وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا الى ان لها واليا وقاضيا أولا نظرا الى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها والا لم تكن قرية أصلا اذ كل قرية مشمولة بحكم وقد يفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون الى دخول المصر في كل حادثة يفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها واذا اشتبه على الانسان ذلك فينبغي أن يصلي أربعا بعد الجمعة وينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤد بعد وان لم تصح الجمعة وقعت ظهره وان صحت كانت نفلا اه وفي القنية مصلي الجمعة في الرستاق لا ينوي الفرض بل ينوي صلاة الامام ويصلي الظهر وأيهما قدم جاز اه (قوله ومنى مصر لا عرفات) فتجوز الجمعة بمنى ولا تجوز بعرفات أما الاول فهو قولهما وقال محمد لا تجوز بمنى كعرفات واختلفوا في بناء الخلاف فقيل مبني على انها من توابع مكة عندهما خلافا له وهذا غير سديد لان بينهما أربع فراسخ وتقدير التوابع للمصر به غير صحيح والصحيح انه مبني على انها تتمصر في أيام الموسم عندهما لان لها بناء وتنقل اليها الاسواق ويحضرها وال وقاض بخلاف عرفات لانها مفازة فلا تتمصر باجتماع الناس وحضرة السلطان أطلق المصنف فشمل ما اذا كان المصلي بها الجمعة الخليفة أو أمير الحجاز أو أمير العراق أو أمير مكة أو أمير الموسم مقيما كان أو مسافرا وقد أخرجوا منه أمير الموسم وهو الذي أمر بتسوية أمور الحجاج لا غير فانه لا يجوز له اقامتها سواء كان مقيما أو مسافرا الا اذا كان مأذونا من جهة أمير العراق أو امير مكة وقيل ان كان مقيما يجوز وان كان مسافرا لا يجوز والصحيح هو الاول كذا في البدائع وشمل التجميع بها في غير أيام الموسم وفي المحيط قيل انما تجوز الجمعة عندهما بمنى في أيام الموسم لا في غيرها وقيل تجوز في جميع الايام لان منى من فناء مكة اه وقد علمت فساد كونها من فناء مكة فترجح تخصيص جوازها بايام الموسم وانها تصير مصرا في تلك الايام وقرية في غيرها قال في فتح القدير وهذا يفيد ان الاولى في قرى مصر أن لا تصح فيها الا حال حضور المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت اه وفي التجنيس ولو نزل الخليفة أو والي العراق في المنازل التي في طريق مكة كالثعلبية ونحوها جمع لانها قرى تتمصر بمكان الحج فصار كمنى وأطلق في عرفات فشمل ما اذا كان الخليفة حاضرا بالاجماع كذا في البدائع وانما لا تقام صلاة العيد بمنى اتفاقا للتخفيف لا لكونها ليست مصرا (قوله وتؤدى في مصر في مواضع) أي

أبنيتها أبنية منى وكذا ما مر عن الامام من اشتراط أن يكون لها سكك وأسواق عدم قصرها ولو كانا مقيمين بها ويوافقه ما مر عن الخلاصة أي من قوله الخليفة اذا سافر وهو في القرى ليس له أن يجمع بالناس وسيأتي ما يؤيده أيضا اه قلت ينبغي حمل كلام هذا الامام المحقق على القرى المستوفية بقية الشروط لانه أجل من أن يخفى عليه مثل ذلك على

ومنى مصر لا عرفات وتؤدى في مصر في مواضع

أنه ذكر في التاتارخانية اختلاف المشايخ في القرى الكبيرة اذا لم يعمل بالحكم والقضاء فيها قال بعضهم يصلي الفرض ويصلي الجمعة معها احتياطا وقال بعضهم يصلي الاربع بنية الظهر في بيته أو في المسجد أولا ثم يسعى ويشرع في الجمعة وقال بعضهم يصلي الجمعة أولا وقال في الحجة هذا في القرى الكبيرة أما في البلاد فلاشك في الجواز ولا تعاد الفريضة والاحتياط في القرى أن يصلي السنة أربعا ثم الجمعة ثم ينوي أربعا سنة الجمعة ثم يصلي الظهر ثم ركعتين سنة الوقت فهذا هو الصحيح المختار اه ملخصا ونقل العبارة بتمامها في الفتاوى الخيرية فراجعها (قوله وهذا يفيد أن الاولى الخ) قال في النهر كيف هذا وقد جعل قصر منى في الموسم لاجتماع من ينفذ الاحكام ووجود الاسواق والسكك فيها

وهذا العرى لا يوجد في كل القرى اه وقد علمت ما فيه (قوله مبني كله على القول الضعيف الخ) فيه نظر بل هو مبني على أن ذلك الاحتياط أي الخروج عن العهدة بيقين لتصريحه بان العلة اختلاف العلماء في جوازها اذا تعددت وفيه شبهة قوية لان عدم الجواز حينئذ مروي عن أبي حنيفة واختاره الطحاوي والتمرتاشي وصاحب المختار وجعله العتابي الاظهر وهو مذهب الشافعي والمشهور عن مالك واحدى الروايتين عن أحمد كما ذكره المقدسي في نور الشمعة وقد علمت أن قول البدائع أن ظاهر الرواية عدم الجواز في أكثر من موضعين قال في النهر وفي الحاوي القدسي وعليه الفتوى وفي التكملة للرازي وبه نأخذ انتهى فقد حصل الشك اذا كثر التعدد مع خلاف هؤلاء الائمة وفي الحديث المتفق عليه فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ولذا قال بعضهم فيمن يقضي صلاة عمره مع أنه لم يفته شئ منها لا يكره لانه أخذ بالاحتياط وذكر في القنية أنه أحسن اذا كان فيه اختلاف المجتهدين ويكفينا خلاف من مر ونقل العلامة المقدسي عن المحيط كل موضع وقع الشك في كونه مصرا ينبغي لهم أن يصلوا بعد الجمعة أربعا بنية الظهر احتياطا حتى أنه لو لم تقع الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر ومثله في الكافي ثم ذكر كلام القنية وذكر أن كثيرا من شراح الهداية وغيرها نقلوه وتداولوه قال وفي الظهيرية وأكثر مشايخ بخارى على أنه يصلي الظهر بعد ما صلى أربعا بعد الجمعة لاحتمال أنه نفل ليخرج عن العهدة بيقين واستحسنوا ذلك ويقرؤن في جميع ركعاتها وذكر عن الفتح ينبغي أن يصلي أربعا ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده ان تردد في كونه مصرا أو تعددت الجمعة وذكر مثله عن المحقق ابن جرباش قال ثم قال وفائدته الخروج عن الخلاف المتوهم أو المحقق وان كان الصحيح صحة التعداد فهي لاستدعائها نفع بلا ضرر ثم ذكر ما يوهم الدلالة على عدم فعلها ودفعه باحسن وجه وذكر في النهر أنه لا ينبغي التردد في ندبها على القول بجواز التعدد خروجا عن الخلاف اه وفي شرح الباقاني هو الصحيح ونحوه في شرح المنية وبالجملة فقد ثبت أنه ينبغي الاتيان بهذه الاربع بعد الجمعة لكن بقي الكلام في تحقيق أنه هل هو واجب أو مندوب قال المقدسي ذكر ابن الشحنة عن جده التصريح بالندب وبحث فيه بانه ينبغي أن يكون عند مجرد التوهم أما عند قيام الشك والاشتباه في صحة الجمعة فالظاهر وجوب الاربع ونقل عن شيخه ابن الهمام ما يفيده وبه يعلم انها هل تجزي عن السنة أم لا فعند قيام الشك لا وعند عدمه نعم ويؤيد التفصيل تعبير التمرتاشي بلابد وكلام القنية المذكور اه وتمام تحقيق المقام في رسالة المقدسي رحمه الله تعالى وقد ذكر شذرة منها في امداد الفتاح وانما أطلنا في ذلك لدفع ما يوهمه كلام المؤلف من عدم طلب فعلها نعم ان أدى الى مفسدة لا يفعل لكن الكلام عند عدمها ولذا قال المقدسي نحن لا نأمر بذلك أمثال هذه العوام بل ندل عليه الخواص ولو بالنسبة اليهم

يصح أداء الجمعة في مصر واحد بمواضع كثيرة وهو قول أبي حنيفة ومحمد وهو الاصح لان في الاجتماع في موضع واحد في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع كذا ذكر الشارح وذكر الامام السرخسي ان الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز اقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذ لاطلاق لا جمعة الا في مصر شرط المصر فقط وفي فتح القدير الاصح الجواز مطلقا خصوصا اذا كان مصرا كبيرا كمصر فان في الزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة على الاكثر وذكر في باب الامامة ان الفتوى على جواز التعدد مطلقا وبما ذكرناه اندفع ما في البدائع من ان ظاهر الرواية جوازها في موضعين ولا يجوز في أكثر من ذلك وعليه الاعتماد اه فان المذهب الجواز مطلقا واذا علمت ذلك فما في القنية ولما ابتلى أهل مرو باقامة الجمعتين بها مع اختلاف العلماء في جوازهما ففي قول أبي يوسف والشافعي ومن تابعهما باطلتان ان وقعتا معا والا فجمعة المسبوقين باطلة أمر أئمتهم باداء الاربع بعد الجمعة حتما احتياطا ثم اختلفوا في نيتها والاحسن ان ينوي آخر ظهر عليه والاحوط ان يقول نويت آخر ظهر أدركت وقته ولم أصله بعد لان ظهر يومه انما يجب عليه بآخر الوقت في ظاهر المذهب ثم اختلفوا في القراءة فقيل يقرأ الفاتحة والسورة في الاربع وقيل في الاوليين كالظهر وهو اختياري والمختار عندي ان يحكم فيها رأيه واختلفوا انه هل يجب مراعاة الترتيب في الاربع بعد الجمعة [illegible] العصر حسب اختلافهم في نيته واختلفوا في سبق الجمعة بماذا يعتبر اذا اجتمعا في مصر واحد فقيل بالشروع وقيل بالفراغ وقيل بهما والاول أصح اه مبني كله على القول الضعيف المخالف للمذهب فليس الاحتياط في فعلها لانه العمل بأقوى الدليلين وقد علمت ان مقتضى الدليل هو الاطلاق وأما ما استدل به من يمنع التعدد من انها سميت جمعة

(قوله ولان الاحتياط هو العمل الخ) كذا في بعض النسخ وفي بعضها الا ان بدون واو العطف وهو الصواب لانه جواب لقوله لا يقال وقوله قبله لان الاجتماع الخ ليس جوابه بل هو تعليل لقوله ليخرج (قوله فصرح منلا خسرو الخ) وعبارته لا يستخلف

لاستدعائها الجماعات فهي جامعة لها فلا يفيده لانه حاصل مع التعدد ولهذا قال العلامة ابن جرباش في النجعة في تعداد الجمعة لا يقال ان القول بالاجتماع المطلق قول بالاحتياط وهو متعين في مثله ليخرج به المكلف عن عهدة ما كلف به بيقين لان الاجتماع أخص من مطلق الاجتماع ووجود الاخص يستلزم وجود الاعم من غير عكس ولان الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين ولم يوجد دليل عدم جواز التعدد بل قضية الضرورة عدم اشتراطه وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج اه بلفظه مع ما لزم من فعلها في زماننا من المفسدة العظيمة وهو اعتقاد الجهلة ان الجمعة ليست بفرض لما يشاهدون من صلاة الظهر فيظنون انها الفرض وان الجمعة ليست بفرض فيتكاسلون عن أداء الجمعة فكان الاحتياط في تركها وعلى تقدير فعلها ممن لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون في بيته خفية خوفا من مفسدة فعلها والله سبحانه الموفق للصواب (قوله والسلطان أو نائبه) معطوف على المصر والسلطان هو الوالي الذي لا والي فوقه وانما كان شرطا للصحة لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة في التقديم والتقدم وقد تقع في غيره فلا بد منه تتميما لامره ودخل تحت النائب العبد اذا قلد عمل ناحية فصلى بهم الجمعة جاز ولا تجوز الانكحة بتزويجه ولا قضائه ودخل القاضي والشرطي لكن قال في الخلاصة وليس للقاضي أن يصلي الجمعة بالناس اذا لم يؤمر به ويجوز لصاحب الشرط وان لم يؤمر به وهذا في عرفهم اه وفيها والي مصر مات ولم يبلغ الخليفة موته حتى مضت بهم جمع فان صلى بهم خليفة الميت أو صاحب الشرط أو القاضي أجزأهم ولو اجتمعت العامة على تقديم رجل لم يأمره القاضي ولا خليفة الميت لم يجز ولم تكن جمعة ولو لم يكن ثمة قاض ولا خليفة الميت فاجتمع العامة على تقديم رجل جاز للضرورة ولو مات الخليفة وله ولاة وأمراء على أشياء من أمور المسلمين كانوا على ولايتهم يقيمون الجمع اه وأطلق في السلطان فشمل العادل والجائر والمتغلب ولهذا قال في الخلاصة والمتغلب الذي لا عهد له أي لا منشور له ان كان سيرته فيما بين الرعية سيرة الامراء ويحكم فيما بينهم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته اه والعبرة لاهلية النائب وقت الصلاة لا وقت الاستنابة حتى لو أمر الصبي أو الذمي وفوض اليهما الجمعة قبل يوم الجمعة فبلغ الصبي وأسلم الذمي كان لهما ان يصليا الجمعة ولا ينافيه ما ذكره في الخلاصة قبله النصراني اذا أمر على مصر ثم أسلم ليس له ان يصلي الجمعة بالناس حتى يؤمر بعد الاسلام وكذا الصبي اذا أمر ثم أدرك وكذا لو استقضي صبي أو نصراني ثم أدرك الصبي وأسلم النصراني لم يجز حكمهما اه لانه في الاول فوض اليه أمر الجمعة صريحا وفي الثاني لا وظاهر ما في الخانية ان الفرق انما هو قول بعض المشايخ وان الراجح عدم الفرق لان التفويض وقع باطلا فعلى هذا المعتبر أهليته وقت الاستنابة ولا خفاء في أن من فوض اليه أمر العامة في مصر فان له أن يقيم الجمعة وان لم يفوضها اليه السلطان صريحا كما في الخلاصة من أن من فوض اليه أمر العامة من أصحاب السلطان وان له اقامتها ولا يخفى ان له الاستنابة كتولية خطيب في جامع كما هو الواقع في الامصار وهذا متفق عليه وانما وقع الاشتباه في ان الخطيب المقرر من جهة الحاكم هل له أن يستنيب من غير ضرورة فصرح منلا خسرو في شرح الدرر والغرر بان الخطيب ليس له الاستنابة الا أن يفوض اليه ذلك وهذا مما يجب

الامام للخطبة أصلا والصلاة بدا بل يجوز بعد ما أحدث الامام الا اذا أذن أي لا يجوز استخلافه لهما الا اذا كان مأذونا من السلطان للاستخلاف فحينئذ يجوز ذلك وهذا مما يجب حفظه الخ وقد رد عليه العلامة ابن كمال باشا في رسالة خاصة لكن قيد جواز الاستخلاف بما اذا كان معذورا بعذر

والسلطان أو نائبه

يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها أو ما دام لم يكن معذورا أو كان معذورا لكن يمكنه ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف ثم قال بقي هنا دقيقة أخرى وهي أن اقامة الجمعة عبارة عن أمرين الخطبة والصلاة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثاني اذ لا حاجة فيه الى الاذن اه وما ذكره من التقييد بالعذر تبع فيه صاحب الدرر حيث صرح في اثناء كلامه بانه لا يجوز خطابة النائب بحضور الاصيل عند عدم الاذن وللشرنبلالي رسالة حافلة في الرد عليهما في جميع ما ذكراه بالنصوص الصريحة قال ويلزمهما أن لا يصح للسلطان ولا لنوابه جمعة ولا عيد لان السلطان يصلي خلف مأموره مع أنه قادر على الخطبة بنفسه والصلاة ونقل عن التاتارخانية التصريح بالجواز ومنع ما ذكره من الدقيقة وأطال في المقام بما ينبغي مراجعته وللشيخ محمد الغزي رسالة في هذه المسئلة أيضا

حفظه والناس عنه غافلون اه وقد عمل بذلك بعض القضاة فى زماننا حتى أخرج خطيبا من وظيفته بسبب استنابته من غير اذن وفى النجعة فى تعداد الجمعة للعلامة ابن جرباش أحد شيوخ مشايخى ان اذن السلطان أو نائبه انما هو شرط لاقامتها عند بناء المسجد ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب فاذا قرر الناظر خطيبا فى مسجد فله اقامتها بنفسه وبنائبه وان الاذن منسحب لكل من خطب وعبارته والحاصل ان حق التقدم فى امامة الجمعة حق الخليفة الا انه لا يقدر على اقامة هذا الحق بنفسه فى كل الامصار فيقيمها غيره بنيابته والسابق فى هذه النيابة فى كل بلدة الامير الذى ولى على تلك البلدة ثم الشرطى ثم القاضى ثم الذى ولاه قاضى القضاة وفى العتابية عن ابن المبارك الشرطى أولى من القاضى وفى الخانية الامام اذا أحدث بعد ما صلى ركعة من الجمعة فتقدم واحد من القوم لا بتقديم أحد لا تجوز صلاتهم خلفه وان قدمه واحد من جماعة السلطان ممن فوض اليه أمر العامة يجوز واذ قد عرفت هذا فيتمشى عليه ما يقع فى زماننا هذا من استئذان السلطان فى اقامة الجمعة فيما يستجد من الجوامع وان أذنه باقامتها فى ذلك الموضع لربه مصحح لاذن رب الجامع لمن يقيمه خطيبا ولاذن ذلك الخطيب لمن عساه أن يستنيبه ولا يكون ذلك اذنا لمجهول ليقع فاسدا على ما توهمه البعض لانه لا بد أن يسأل السلطان فى ذلك شخص معين بالضرورة لنفسه أو لغيره فبروز الاذن يكون على وجه التعيين لا محالة لان الاذن ان كان للسائل فظاهر وان كان لغيره فكذلك لان اذنه يقع اذنا للمسؤل له وهو معلوم عند السائل معين له بل للامام أيضا لان السائل يجرى ذكره عنده بما يصحح السؤال له وهو كاف فى صحة الاذن وان مثل ذلك كاف فى تولية القضاة والولاة ألا ترى ان شخصا نائبا عن الامام أو قريبا غائبا عن حضرته لو وصف له بأوصاف جيدة فولاه حال غيبته عنه صح ولا يشترط معرفة شخصه فى صحة توليته له فما بالك بما نحن فيه واذا صح الاذن أعطى لمن أذن له حكم الوالى والقاضى فى صحة الاقامة منه وممن يأذن له لان المصحح لصحتها ممن سوى الامام من الامام والشرطيين والقضاة انما هو اقامة الامام لهم واذنه المحصل لدفع الفتنة الذى هو السبب الداعى لاشتراط الامام فى صحة اقامة الجمعة وهو حاصل فيما ذكرنا فلا التفات لمتعنت والله سبحانه وتعالى اعلم اه كلامه وهو كلام حسن لكنه لم يستند فيه الى نقل عن المشايخ وظاهر كلامهم يدل عليه قال الولوالجى فى فتاواه الامام اذا خطب فأمر من لم يشهد الخطبة ان يجمع بهم فأمر ذلك الرجل من شهد الخطبة فجمع بهم جاز لان الذى لم يشهد الخطبة من أهل الصلاة فصح التفويض اليه لكنه عجز لفقد شرط الصلاة وهو سماع الخطبة فملك التفويض الى الغير ولو جمع هو ولم يأمر لغيره لا يجوز بخلاف ما لو شرع فى الصلاة ثم استخلف من لم يشهد الخطبة فانه يجوز وكذلك ان تكلم هذا المقدم فاستقبل بهم جاز لانه انما يؤدى الصلاة بالتحريمة الاولى اه ووجه الدلالة ان الامام ان كان المراد به نائب الوالى وهو الخطيب فقد جوز له الاستنابة فى اقامة الجمعة ولم يقيده بالحدث ولا بالعذر وجوز لنائبه ان يستنيب مع انه لم يفوض اليه ذلك صريحا وان كان المراد بالامام الوالى فقد جوز لنائبه ان يستنيب وكل منهما يدل على جواز الاستنابة للخطيب من غير اذن وقال فى الهداية من باب القضاء وليس للقاضى ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث له ان يستخلف لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف دلالة ولا كذلك القضاء

(قوله ثم بعد ذلك لا يشترط الاذن لكل خطيب) أى لا يشترط الاذن من السلطان أو نائبه للخطيب الآخر بعد موت الاول أو غيبته مثلا بل يكتفى باذن السلطان مرة واحدة ثم من أذن له السلطان يستنيب غيره ويأذن له فتصح استنابته واذنه وان لم يأذن السلطان لهذا الثانى وكذلك الثانى يأذن الثالث وهلم جرا وليس المراد أن السلطان اذا أذن باقامة الجمعة فى مسجد صار اذنا لكل من أراد الصلاة فى ذلك المسجد سواء أذن له الخطيب المقرر فيه أو لم يأذن كما قد يتوهم من قول المؤلف وان الاذن منسحب لكل من خطب بل معناه أن كل من خطب بالاذن فهذا الاذن اذن له باقامتها بنفسه وبنائبه ولا يشترط لصحة اقامتها من نائبه تجديد الاذن من السلطان كما هو صريح عبارة جرباش الآتية (قوله فملك التفويض الى الغير) مقتضى تفريعه على قوله لكنه عجز الخ انه ملك التفويض بسبب العجز وذلك لا يدل على خلاف ما فى الدرر فان صاحب الدرر شرط العجز لجواز الاستنابة فى الصلاة وأما الاستنابة فى الخطبة فانه منعها مطلقا كما مر (قوله فقد جوز لنائبه أن يستنيب) لصاحب الدرر أن يقول نعم جوز له ذلك ولكن عند العجز كما علمت اه

اه فقد جوز للمأمور باقامتها الاستنابة ولم يقيد بالعذر فدل على جوازها مطلقا وأما تقييد الشارح الزيلعي الاستخلاف بان يكون أحدث فلا دليل عليه والظاهر من عباراتهم الاطلاق وذكر في البدائع أن كل من ملك اقامة صلاة الجمعة فانه يملك اقامة غيره مقامه اه وهو صريح في جواز الاستنابة للخطيب مطلقا أو كالصريح فيه وأيضا ليس الحدث قبل الصلاة من الضروريات لامكان أن يذهب الخطيب للوضوء ثم يأتي فيصلي وقد اتفقت كلمتهم على ان له الاستخلاف بشرط أن يكون النائب شهد الخطبة ليكون كأن النائب خطب بنفسه ولم يقيدوا باذن الحاكم فدل على ما قلنا وفي فتاوى الولوالجي اذا أحدث الامام فقال لواحد منهم اخطب ولا تصل بهم فذهب ولم يجيء أجزأه ان يخطب ويصلي بهم لانه نهاه عن الصلاة لكي يأتي فيصلي بهم واذا لم يأت كان هذا تفويض الصلاة اليه وقد وقع لبعض قضاة العساكر في زماننا بالقاهرة انه كان يرى بانه لا يصح تقريره في وظيفة الخطابة وانما يقررها الحاكم وهو المسمى بالباشا ولعله استند في ذلك الى ما قدمناه عن الخلاصة من أن القاضي لا يقيمها الا باذن لكن قال في الظهيرية بعد نقل ما في الخلاصة وعن أبي يوسف انه قال أما اليوم والقاضي يصلي بهم الجمعة لان الخلفاء يأمرون القضاة أن يجمعوا بالناس لكن قيل أراد بهذا قاضي القضاة الذي يقال له قاضي قضاة الشرق والغرب كأبي يوسف في وقته اما في زماننا فالقاضي وصاحب الشرط لا يوليان ذلك اه والحاصل ان السلطان اذا ولى انسانا قاضي القضاة بمصر فان له أن يولي الخطباء ولا يتوقف على اذن كما ان له أن يستخلف للقضاء وان لم يؤذن له مع ان القاضي ليس له الاستخلاف الا باذن السلطان لان توليته قاضي القضاة اذن بذلك دلالة كما صرح به في فتح القدير من باب القضاء لكن ذكر في التجنيس ان في اقامة الجمعة للقاضي روايتين وبرواية المنع يفتى في ديارنا اذا لم يؤمر به ولم يكتب في منشوره وأشار المصنف رحمه الله تعالى الى ان الامام اذا منع أهل المصر أن يجمعوا لم يجمعوا كما ان له ان يمصر موضعا كان له ان ينهاهم قال الفقيه أبو جعفر هذا اذا نهاهم مجتهدا بسبب من الاسباب وأراد أن يخرج ذلك المصر من أن يكون مصرا اما اذا نهاهم متعنتا أو اضرارا بهم فلهم ان يجمعوا على رجل يصلي بهم الجمعة ولو ان اماما مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف عدو أو ما أشبه ذلك ثم عادوا اليه فانهم لا يجمعوا الا باذن مستأنف من الامام كذا في الخلاصة ودل كلامهم ان النائب اذا عزل قبل الشروع في الصلاة ليس له اقامتها الا انه لم يبق نائبا لكن شرطوا ان يأتيه الكتاب بعزله أو يقدم عليه الامير الثاني فان وجد أحدهما فصلاته باطلة فان صلى صاحب شرط جاز لان عمالهم على حالهم حتى يعزلوا كذا في الخلاصة وبه علم ان الباشا بمصر اذا عزل فالخطباء على حالهم ولا يحتاجون الى اذن جديد من الثاني الا اذا عزلهم وقيدنا بكونه علم العزل قبل الشروع لانه لو شرع ثم حضر وال آخر فانه يمضي في صلاته كرجل أمره الامام ان يصلي بالناس الجمعة ثم حجر عليه وهو في الصلاة لا يعمل حجره لان شروعه صح وان حجر عليه قبل الشروع عمل حجره (قوله ووقت الظهر) أي شرط صحتها ان تؤدى في وقت الظهر فلا تصح قبله ولا بعده لان شرعية الجمعة مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط أربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشرع بها مما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها عليه السلام خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت بخلاف ما أقام الدليل على عدم اشتراطه ككونها خطبتين بينهما جلسة الى غير ذلك مما هو مسنون أو واجب كما سيأتي بيانه (قوله فتبطل

(قوله فالحاصل الخ) فيه نظر لان قاضي القضاة بمصر ليس بمعنى قاضي القضاة المذكور في الظهيرية لانه بالمعنى الاول من يولي القضاة في جميع بلاد السلطان الذي ولاه فولايته عامة وأما قاضي مصر فانه يولي نوابا عنه في البلدة التي ولاه السلطان الحكم فيها وفي توابعها فلا يلزم من كون الاول مأذونا باقامة الجمعة أن يكون الثاني كذلك لان الثاني

ووقت الظهر فتبطل

مولى من قبله (قوله لان توليته قاضي القضاة اذن بذلك) أي بالاستخلاف للقضاء ووجه الدلالة ان لفظة قاضي القضاة معناها القاضي الذي يولي القضاة (قوله لكن ذكر في التجنيس الخ) قال في النهر يمكن حمل ما في التجنيس على ما اذا لم يول قضاء القضاة أما ان ولي أغنى هذا اللفظ عن التنصيص عليه (قوله ولو أن اماما مصر مصرا الخ) قلت فلو قرر خطيب بجامع فهدم ثم أعيد هل يحتاج الى اذن جديد لهذا الاول أم لا وهل يصح تقرير غيره محل تأمل وله نظائر في كتاب

بخروجه) أي صلاة الجمعة بخروج وقت الظهر ولو بعد القعود قدر التشهد لفوات شرطها فلا يبني الظهر لاختلاف الصلاتين قدرا وحالا واسما أطلقه فشمل كل مصل لها ولهذا قال في المحيط لو نام خلف الامام في الجمعة ولم ينتبه حتى خرج الوقت فسدت صلاته لانه لو أتم لصار قاضيا وقضاء الجمعة في غير وقتها لا يجوز ولو انتبه في الوقت لم تفسد لانه صار مؤديا للجمعة في وقتها اه وفي تهذيب القلانسي من باب المواقيت وفي الجمعة لو خرج وقت الظهر تنقلب تطوعا عند أبي حنيفة وعندهما يبطل أصلا اه ولا يخفى مخالفة أبي يوسف أصله هنا فانه موافق للامام في انه اذا بطل الوصف لا تبطل الاصل وفي السراج الوهاج معزيا الى النوادر امام صلى بالناس الجمعة فدخل معه رجل في الصلاة فزحمه الناس فلم يستطع الركوع والسجود حتى فرغ الامام ودخل وقت العصر فانه يتم الجمعة بغير قراءة بخلاف ما لو كان في الفجر والمسئلة بحالها ثم طلعت الشمس حيث تفسد صلاته لعدم مصادفة الوقت وينبغي أن يكون ما في النوادر ضعيفا لان ما في المحيط يخالفه لانه لا فرق في اللاحق بين أن يكون عذره النوم أو الزحمة (قوله والخطبة قبلها) أي وشرط صحتها الخطبة وكونها قبل الصلاة لما قدمناه من أن النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها دون الخطبة ونقل في فتح القدير الاجماع على اشتراط نفس الخطبة ولانها شرط وشرط الشئ سابق عليه ولو قال فيه أي في وقت الظهر لكان أولى لانه شرط حتى لو خطب قبله وصلى فيه لم تصح وشرط الشارح أن يكون بحضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما أو نياما وظاهره انه لا يكفي لوقوعها الشرط حضور واحد وفي الخلاصة ما يخالفه فانه قال لو خطب وحده ولم يحضره أحد لا يجوز وفي الاصل قال فيه روايتان ولو حضر واحد أو اثنان وخطب وصلى بالثلاثة جاز ولو خطب بحضرة النساء لم يجز ان كن وحدهن انتهى وفي فتح القدير المعتمد انه لو خطب وحده فانه يجوز أخذا من قولهم يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان يقال على قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزي عن الواجب انتهى وفيه نظر ظاهر لانه لا يدل على ما ذكره بشئ من أنواع الدلالات كما لا يخفى وصحح في الظهيرية انه لو خطب وحده وانه لا يجوز وفي المضمرات معزيا الى الزاد وهل تقوم الخطبة مقام الركعتين اختلف المشايخ منهم من قال تقوم ولهذا لا تجوز الا بعد دخول الوقت ومنهم من قال لا تقوم وهو الاصح لانه لا يشترط لها سائر شروط الصلاة من استقبال القبلة والطهارة وغير ذلك انتهى وفي البدائع ثم هي وان كانت قائمة مقام الركعتين شرط وليست بركن لان صلاة الجمعة لا تقام بالخطبة فلم تكن من أركانها اه وفي فتح القدير واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط حضور الواحد أو الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو أحدث الامام فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة المنشأة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط ألا ترى الى صحتها من المقتدين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو أفسد هذا الخليفة ان لا يجوز ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق به حكما فلو فسد الاول استقبل بهم فكذلك الثاني فلو كان الاول أحدث قبل الشروع فقدم من لم يشهد الخطبة لا يجوز اه ولم يشترط المصنف انه يصلي عقب الخطبة بلا تراخ ففيه اشارة الى انه ليس بشرط فلهذا

الوقف كذا في شرح المقدسي ولينظر ما علة التأمل فان المسجد بانهدامه لا تزول عنه المسجدية بخلاف المصر وانظر فتاوى ابن الشلبي (قوله وفيه نظر ظاهر الخ) قال الرملي عن الشيخ المقدسي ليست هذه نص عبارة فتح القدير بل قلبتها وقدمت وأخرت لتتمكن من ايراد ما اخترت وعبارة المحقق بعد ان ذكر قول الامام في كفاية الحمد لله ونحوها في الخطبة وان ذلك يسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا وان العرف انما يعتبر فيما بين الناس ومحاوراتهم للدلالة على غرضهم واما في أمر بين العبد وربه فتعتبر حقيقة اللفظ لغة ثم

بخروجه والخطبة قبلها

قال وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة رحمه الله فوجب اعتبار ما يتفرع عنه يعني رواية عدم اشتراط الحضور اه وكذا اعترضه أخوه في النهر ولكن ناقش المحقق فقال بعد نقل كلامه وحاصله ان الدليل انما دل على ان الشرط مطلق الذكر المسمى خطبة لغة غير مقيد بحضرة أحد فيعتبر فيه حقيقة اللفظ وهذا ظاهر في اقتضائه صحتها وحده لا ان اشتراط قصد التحميدة ونحوها يقتضي انه لو خطب وحده جاز لكن لقائل أن يقول ان الامر بالسعي الى الذكر ليس الا لاستماعه والمأمور جمع فاذا جازت وحده لم يجز الامر فائدته وكأن هذا هو وجه ما رجحه في الظهيرية وبه يترجح ما جزم به الشارح من اشتراط حضرة جماعة تنعقد بهم الجمعة على ما مر

قالوا

قالوا ان الخطبة تعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة فى صلاة الجمعة ولو كانت الوتر حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان أفسد الجمعة واحتاج الى اعادتها أو افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة أجزأه وكذا اذا خطب جنبا كذا فى فتح القدير ولم يفرق بين الفصل القليل والكثير وفرق بينهما فى الخلاصة فقال ولو خطب محدثا أو جنبا ثم توضأ أو اغتسل وصلى جاز ولو خطب ثم رجع الى بيته فتغدى أو جامع واغتسل ثم جاء استقبل الخطبة وكذا فى المحيط معللا بان الاول من اعمال الصلاة بخلاف الثانى وان ظاهره ان الاستقبال فى الثانى لازم والا فلا فرق بين الكل وقد صرح فى السراج الوهاج بلزوم الاستئناف وبطلان الخطبة وهذا هو الظاهر لانه اذا طال الفصل لم يبق خطبة للجمعة بخلاف ما اذا قل وقد علم من تفاريعهم انه لا يشترط فى الامام أن يكون هو الخطيب وقد صرح فى الخلاصة بانه لو خطب صبى باذن السلطان وصلى الجمعة رجل بالغ يجوز (قوله وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائما) كما روى عن أبى حنيفة انه قال ينبغى ان يخطب خطبة خفيفة يفتتح بحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويعظ ويذكر ويقرأ سورة ثم يجلس جلسة خفيفة ثم يقوم فيخطب خطبة أخرى يحمد الله تعالى ويثنى عليه ويتشهد ويصلى على النبى صلى الله عليه وسلم ويدعو للمؤمنين والمؤمنات كما فى البدائع وقد علم من هذا انه لا يعظ فى الثانية ولهذا قال فى التجنيس ان الثانية كالاولى الا انه يدعو للمسلمين مكان الوعظ وظاهره انه يسن قراءة آية فى الثانية كالاولى والحاصل كما فى المجتبى ان الكلام فى الخطبة فى أربعة مواضع فى الخطبة والخطيب والمستمع وشهود الخطبة أما الخطبة فتشتمل على فرض وسنة فأما الفرض فشيآن الوقت وذكر الله تعالى وأما سننها فخمسة عشر أحدها الطهارة حتى كرهت للمحدث والجنب وقال أبو يوسف لا يجوز وثانيها القيام وثالثها استقبال القوم بوجهه ورابعها قال أبو يوسف فى الجوامع التعوذ فى نفسه قبل الخطبة وخامسها أن يسمع القوم الخطبة وان لم يسمع أجزأه وسادسها ما روى الحسن عن أبى حنيفة انه يخطب خطبة خفيفة وهى تشتمل على عشرة أحدها البداءة بحمد الله وثانيها الثناء عليه بما هو أهله وثالثها الشهادتان ورابعها الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم وخامسها العظة والتذكير وسادسها قراءة القرآن وتاركها مسىء وروى أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فيها سورة العصر ومرة أخرى لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون وأخرى ونادوا يا مالك وسابعها الجلوس بين الخطبتين وثامنها ان يعيد فى الخطبة الثانية الحمد لله والثناء والصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم تاسعها ان يزيد فيها الدعاء للمؤمنين والمؤمنات وعاشرها تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال المفصل ويكره التطويل وأما الخطيب فيشترط فيه ان يتأهل للامامة فى الجمعة والسنة فى حقه الطهارة والقيام والاستقبال بوجهه للقوم وترك السلام من خروجه الى دخوله فى الصلاة وترك الكلام وقال الشافعى اذا استوى على المنبر سلم على القوم وقوله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام يبطل ذلك وأما المستمع فيستقبل الامام اذا بدأ بالخطبة وينصت ولا يتكلم ولا يرد السلام ولا يشمت ولا يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم وقالا يصلى السامع فى نفسه وفى جواز قراءة القرآن وذكر الفقه والنظر فيه لمن يسمع الخطبة اختلاف المشايخ ويكره لمستمع الخطبة ما يكره فى الصلاة كالاكل والشرب والعبث والالتفات وأما التخطى فمكروه عند أبى حنيفة وقالا انما يكره بعد خروج الامام وقال الرازى انما يجوز قبله اذا لم يؤذ أحدا فاما تخطى السؤال فمكروه فى جميع الاحوال بالاجماع وأما شهود

وسن خطبتان بجلسة بينهما وطهارة قائما

(قوله وقد صرح فى الخلاصة بانه لو خطب صبى الخ) قال فى الظهيرية لو خطب صبى اختلاف المشايخ فيه والخلاف فى صبى يعقل اه فهاهنا على أحد القولين وما سيأتى عن المجتبى مبنى على الآخر قال الشيخ اسمعيل والاكثر على الجواز

الخطبة فشرط فى حق الامام دون المأموم اه ما فى المجتبى وأطلق المصنف فى الجلسة ولم يبين قدرها للاختلاف فعند الطحاوى مقدار ما يمس موضع جلوسه من المنبر وفى ظاهر الرواية مقدار ثلاث آيات كما فى التجنيس وغيره ومن الغريب ما ذكره فى السراج الوهاج انه يستحب للامام اذا صعد المنبر وأقبل على الناس أن يسلم عليهم لانه استدبرهم فى صعوده اه ومن المستحب أن يرفع الخطيب صوته كما فى السراج الوهاج ومنه أن يكون الجهر فى الثانية دون الاولى كما فى شرح الطحاوى وفى التجنيس وينبغى أن تكون الخطبة الثانية الحمد لله نحمده ونستعينه الى آخره لان هذا هو الثانية التى كان يخطب بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر الخلفاء الراشدين مستحسن بذلك جرى التوارث ويذكر العمين اه ثم قولهم ان السنة فى المستمع استقبال الامام مخالف لما عليه عمل الناس من استقبال المستمع للقبلة ولهذا قال فى التجنيس والرسم فى زماننا ان القوم يستقبلون القبلة قال لانهم لو استقبلوا الامام لحرجوا فى تسوية الصفوف بعد فراغه لكثرة الزحام وجزم فى الخلاصة بانه يستحب استقباله ان كان أمام الامام فان كان عن يمين الامام أو عن يساره قريبا من الامام ينحرف الى الامام مستعدا للسماع ومن السنة أن يكون الخطيب على منبر اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المضمرات معزيا الى روضة العلماء الحكمة فى أن الخطيب يتقلد سيفا ما قد سمعت الفقيه أبا الحسن الرستغفنى يقول كل بلدة فتحت عنوة بالسيف يخطب الخطيب على منبرها متقلدا بالسيف يريهم انها فتحت بالسيف واذا رجعتم عن الاسلام فذلك السيف باق فى أيدى المسلمين نقاتلكم به حتى ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة أسلم أهلها طوعا يخطبون فيها بلا سيف ومدينة النبى صلى الله عليه وسلم فتحت بالقرآن فيخطب الخطيب بلا سيف وتكون تلك البلدة عشرية ومكة فتحت بالسيف فيخطب مع السيف اه وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لا انه يمسكه بيده كما هو المتعارف مع ان ظاهر ما فى الخلاصة كراهة ذلك فانه قال ويكره أن يخطب متكئا على قوس أو عصا لكن قال فى الحاوى القدسى اذا فرغ المؤذنون قام الامام والسيف بيساره وهو متكئ عليه اه وهو صريح فيه الا أن يفرق بين السيف وغيره وفى المجتبى ويخطب بالسيف فى البلدة التى فتحت بالسيف وفى السراج الوهاج وأما الدعاء للسلطان فى الخطبة فلا يستحب لما روى ان عطاء سئل عن ذلك فقال انه محدث وانما كانت الخطبة تذكيرا وفى الخلاصة وغيرها الدنو من الامام أفضل من التباعد على الصحيح ومنهم من اختار التباعد حتى لا يسمع مدح الظلمة فى الخطبة ولهذا اختار بعضهم ان الخطيب ما دام فى الحمد والمواعظ فعليهم الاستماع واذا أخذ فى مدح الظلمة والثناء عليهم فلا بأس بالكلام حينئذ وحكى فى الظهيرية والخانية عن ابراهيم النخعى وابراهيم بن مهاجر أنهما كانا يتكلمان وقت الخطبة فقيل لابراهيم النخعى فى ذلك فقال انى صليت الظهر فى دارى ثم رحت الى الجمعة تقية ولذلك تأويلان أحدهما ان الناس كانوا فى ذلك الزمان فريقين فريق منهم لا يصلى الجمعة لانه كان لا يرى الجائر سلطانا وسلطانهم يومئذ كان جائرا فانهم كانوا لا يصلون الجمعة من أجل ذلك وكان فريق منهم يترك الجمعة لان السلطان كان يؤخر الجمعة عن وقتها فى ذلك الزمان فكانوا يأتون الظهر فى دارهم ثم يصلون مع الامام ويجعلونها سبحة أى نافلة اه وقد سمعت فى زماننا ان بعضهم يترك الجمعة متأولا بالتأويل الاول وهو فاسد لان فاعله مجتهد رأى ذلك وأما المقلد لابى حنيفة فحرام عليه ذلك لان مذهب امامه ان الجائر سلطان كما قدمناه وفى أول التجنيس معزيا الى الفقيه أبى الليث ينبغى أن يكون فى مجلس الواعظ الخوف والرجاء ولا يجعل كله خوفا ولا كله

(قوله وهذا مفيد لكونه يتقلد بالسيف لا انه يمسكه بيده كما هو المتعارف) أى كما يفيده كلام الحاوى الآتى لكن دفع المناواة فى النهر بامكانه مع التقليد

رجاء لانه ورد النهى عن ذلك ولان الاول يفضى الى القنوط والثانى الى الامن فيجمع بينهما وقال الامام أبو بكر الرستغفنى يجب أن يتكلم فى الرحمة والرجاء لقوله عليه الصلاة والسلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا ولان من رجع الى الباب بالكرامة يكون أثبت اه وفى القنية قال أبو يوسف فى الجامع ينبغى للخطيب اذا صعد المنبر أن يتعوذ بالله فى نفسه قبل الخطبة اه وفى ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم خطب على المنبر خطبة بضم الخاء وخطب المرأة خطبة بكسر الخاء قال الله تعالى من خطبة النساء وفى الحديث لا يخطبن أحدكم على خطبة أخيه اه وفى الحاوى القدسى والسنة أن يكون جلوس الامام فى مخدعه عن يمين المنبر فان لم يكن ففى جهته أو ناحيته وتكره صلاته فى المحراب قبل الخطبة وليلبس السواد اقتداء بالخلفاء وللتوارث فى الاعصار والامصار اه ولم أر فيما عندى من كتب أئمتنا حكم المرقى الذى يخرج الخطيب من مخدعه ويقرأ الآية كما هو المعهود هل هو مسنون أم لا وفى البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم فى حال خطبته الا اذا كان أمرا بمعروف فلا يكره لكونه منها وفى خزانة الفقه لابى الليث الخطب ثمان خطبة الجمعة وخطبة عيد الفطر وخطبة عيد الاضحى وخطبة النكاح وخطبة الاستسقاء فى قول أبى يوسف ومحمد وثلاث خطب فى الحج واحدة منها بلا جلسة بمكة قبل يوم التروية بعد الظهر والثانى بعرفات قبل الظهر يجلس فيها جلسة خفيفة والثالثة بعد يوم النحر بيوم فى منى يخطب خطبة واحدة بعد الظهر فيبدأ فى ثلاث خطب منها بالتحميد وهى خطبة الجمعة والاستسقاء وخطبة النكاح وفى خمس يبدأ بالتكبير وهى خطبة عيد الفطر والاضحى وثلاث خطب الحج الا ان الخطبة التى بمكة وعرفة يبدأ فيها بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالخطبة اه (قوله وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة) أى وكفى فى الخطبة المفروضة مطلق ذكر الله تعالى على وجه القصد عند أبى حنيفة لاطلاقه فى الآية الشريفة وقالا الشرط ان يأتى بكلام يسمى خطبة فى العرف وأقله قدر التشهد الى عبده ورسوله تقييدا له بالمتعارف كما قالاه فى القراءة وأبو حنيفة عمل بالقاطع والظنى فقال بافتراض مطلق الذكر للآية وباستنان الخطبة المتعارفة لفعله عليه الصلاة والسلام تنزيلا للمشروعات على حسب أدلتها ويؤيده قصة عثمان المذكورة فى كتب الفقه وهى انه لما خطب فى أول جمعة ولى الخلافة صعد المنبر فقال الحمد لله وارتج عليه فقال ان أبا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وأنتم الى امام فعال أحوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد وأستغفر الله لى ولكم ونزل وصلى بهم ولم ينكر عليه أحد منهم فكان اجماعا وارتج بالتخفيف على الاصح أى استغلق عليه الخطبة فلم يقدر على اتمامها كذا فى المغرب ومراد عثمان بقوله انكم الى امام الى آخره ان الخلفاء الذين يأتون بعد الخلفاء الراشدين يكونون على كثرة المقال مع قبح الفعال فأنا وان لم أكن قوالا مثلهم فانا على الخير دون الشر فاما ان يريد بهذا القول تفضيل نفسه على الشيخين فلا كذا فى النهاية قيدنا الخطبة بالمفروضة لان المسنونة لا يكفى فيها مطلقه بل لابد ان يأتى بما قدمناه وقيدنا بالقصد لانه لو عطس على المنبر فقال الحمد لله على عطاسه لا ينوب عن الخطبة عند أبى حنيفة أيضا كما فى التسمية على الذبيحة وعن أبى حنيفة فى رواية أخرى انه يجزئه والفرق على هذه الرواية وهو ان المأمور به فى الخطبة الذكر مطلقا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد وجد وفى باب الذبيحة المأمور الذكر عليه وذلك بان يقصده والاول أصح كذا فى التجنيس (قوله والجماعة وهم ثلاثة) أى شرط صحتها ان يصلى مع الامام ثلاثة فأكثر لاجماع العلماء على أنه لابد فيها من الجماعة كما فى البدائع وانما اختلفوا فى مقدارها فما ذكره المصنف قول أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف

(قوله ولم أر فيما عندى الخ) سيذكر المؤلف تخريج المسئلة على مذهبنا قبيل قول المصنف ويجب السعى وترك البيع (قوله هل هو مسنون أم لا) قال ابن حجر فى شرحه على المنهاج للنووى تنبيه كلامهم هذا صريح فى ان اتخاذ مرق للخطيب يقرأ الآية والخبر المشهورين بدعة وهو كذلك لانه حدث بعد الصدر الاول قيل لكنها حسنة لحث الآية على ما يندب لكل أحد من اكثار الصلاة

وكفت تحميدة أو تهليلة أو تسبيحة والجماعة وهم ثلاثة

والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم لاسيما فى هذا اليوم ولحث الخبر على تأكد الانصات المفوت تركه لفضل الجمعة بل والموقع فى الاثم عند الاكثرين من العلماء وأقول يستدل لذلك أيضا بانه صلى الله عليه وسلم أمر من يستنصت له الناس عند ارادته خطبة منى فى حجة الوداع فقياسه انه يندب للخطيب أمر غيره بان يستنصت له الناس وهذا

اثنان سوى الامام لانهما مع الامام ثلاثة وهي جمع مطلق ولهذا يتقدمهما الامام و يصطفان خلفه ولهما ان الجمع المطلق شرط انعقاد الجمعة في حق كل واحد منهم وشرط جواز صلاة كل واحد منهم ينبغي ان يكون سواه فيحصل هذا الشرط ثم يصلي ولا يحصل هذا الشرط الا اذا كان سوى الامام ثلاثة اذ لو كان مع الامام اثنان لم يوجد في حق كل واحد منهم الشرط بخلاف سائر الصلوات لان الجماعة فيها ليست بشرط كذا في البدائع أطلق الثلاثة فشمل العبيد والمسافرين والمرضى والاميين والخرسى لصلاحيتهم للامامة في الجمعة اما لكل واحد أولمن هو مثل حالهم في الامي والاخرس فصلحا ان يقتديا بمن فوقهما كذا في المحيط ولا يرد عليه النساء والصبيان فان الجمعة لا تصح بهم وحدهم لعدم صلاحيتهم للامامة فيها بحال لان النساء خرجن بالتاء في ثلاثة أي ثلاثة رجال وكذا الصبي لانه ليس برجل كامل والمطلق ينصرف الى الكامل وشمل ثلاثة غير الثلاثة الذين حضروا الخطبة لما في التجنيس وغيره اذا خطب بحضرة جماعة ثم نفروا وجاء آخرون لم يشهدوا الخطبة فصلى بهم الجمعة أجزأهم (قوله فان نفروا قبل سجوده بطلت) بيان لكون الجماعة شرط انعقاد الاداء لا شرط انعقاد التحريمة عند أبي حنيفة وعندهما شرط انعقاد التحريمة وفائدته انهم لو نفروا بعد التحريمة قبل تقييد الركعة بالسجدة فسدت الجمعة و يستقبل الظهر عنده وعندهما يتم الجمعة لانها شرط انعقاد التحريمة في حق المقتدي فكذا في حق الامام والجامع ان تحريمة الجمعة اذا صحت صح بناء الجمعة عليها ولهذا لو أدركه انسان في التشهد صلى الجمعة عنده وهو قول أبي يوسف الا ان محمدا تركه هنا لما سيأتي ولابي حنيفة ان الجماعة في حق الامام لو جعلت شرط انعقاد التحريمة لادى الى الحرج لان تحريمته حينئذ لا تنعقد بدون مشاركة الجماعة اياه فيها وذا لا يحصل الا ان تقع تكبيراتهم مقارنة لتكبيرة الامام وانه مما يتعذر مراعاته وبالاجماع ليس بشرط فانهم لو كانوا حضروا وكبر الامام ثم كبروا صح تكبيره وصار شارعا في الصلاة وصحت مشاركتهم اياه فلم يجعل شرط انعقاد التحريمة لعدم الامكان فجعلت شرط انعقاد الاداء وهو بتقييد الركعة بالسجدة لان الاداء فعل والحاجة الى كون الفعل أداء للصلاة وفعل الصلاة هو القيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فما لم يقيد الركعة بسجدة لا يحنث فاذا لم يقيدها لم يوجد الاداء فلم ينعقد فشرط دوام مشاركة الجماعة الامام الى الفراغ عن الاداء ولا معتبر ببقاء النسوان والصبيان ولا بما دون الثلاث من الرجال لان الجمعة لا تنعقد بهم فلو قال فان نفر واحد منهم لكان أولى قيد بقوله قبل سجوده أي الامام لانهم لو نفروا بعد سجوده فانها لا تبطل عندنا خلافا لزفر بناء على انها عنده شرط بقائها منعقدة الى آخر الصلاة كالطهارة وستر العورة وعندنا ليست بشرط للبقاء لما عرف في البدائع ومن فروع المسئلة ما لو أحرم الامام ولم يحرموا حتى قرأ وركع فأحرموا بعدما ركع فان أدركوه في الركوع صحت الجمعة لوجود المشاركة في الركعة الاولى والا فلا لعدمها بخلاف المسبوق فانه تبع للامام فيكتفي بالانعقاد في حق الاصل لكونه بانيا على صلاته ولا يخفى ان مراد المصنف انهم نفروا قبل سجوده ولم يعودوا قبل سجوده والا فلو نفروا قبله وعادوا اليه قبله فلا فساد كما في الخلاصة وفيها واذا كبر الامام ومعه قوم متوضؤن فلم يكبروا معه حتى أحدثوا ثم جاء آخرون وذهب الاولون جاز استحسانا ولو كانوا محدثين فكبر ثم جاء آخرون استقبل التكبير اه (قوله والاذن العام) أي شرط صحتها الاداء على سبيل الاشتهار حتى لو أن أميرا أغلق أبواب الحصن وصلى فيه باهله وعسكره صلاة الجمعة لا تجوز كذا في الخلاصة وفي المحيط فان فتح باب قصره وأذن

للناس

هو شأن المرقي فلم يدخل ذكره للخبر في حيز البدعة أم لا اه قلت لكن ينبغي تقييد جواز ذلك على مذهبنا بما قبل خروج الخطيب من مخدعه لا كما يفعل الآن وقد كنت ذكرت ذلك لخطيب السليمية في صالحية دمشق وامر المرقي بفعل ذلك قبل خروجه وهو مستمر الى الآن والحمد لله تعالى (قوله والا فلو نفروا قبله الخ) قال في

سوى الامام فان نفروا قبل سجوده بطلت والاذن العام

النهر هذا يفيد انهم لو عادوا اليه بعد ما رفع رأسه من الركوع انها تصح وليس هذا في الخلاصة بل المذكور فيها انهم لو جاؤا قبل أن يرفع رأسه من الركوع جاز ولا بد منه لانهم لو لم يفتتحوا معه وانما أدركوه في الركوع جاز والا لا كما في الشرح وغيره فكذا هنا (قوله حتى ان أميرا وأغلق الخ) ينبغي حمله على ما اذا منع الناس من الصلاة والا فالاذن العام يحصل بفتح أبواب الجامع للواردين كما عزاه في الدر المختار الى الكافي وفيه عن مجمع الانهر

للناس بالدخول جاز و يكره لانه لم يقض حق المسجد الجامع وعللوا الاول بانها من شعائر الاسلام وخصائص الدين فيجب اقامتها على سبيل الاشتهار وفي المجتبى فانظر الى السلطان يحتاج الى العامة في دينه ودنياه احتياج العامة اليه فلو أمر اناسا يجمع بهم في الجامع وهو في مسجد آخر جاز لاهل الجامع دون أهل المسجد الا اذا علم الناس بذلك اه ولم يذكر صاحب الهداية هذا الشرط لانه غير مذكور في ظاهر الرواية وانما هو رواية النوادر كما في البدائع (قوله وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين) فلا تجب على مسافر ولا على امرأة ولا مريض ولا عبد ولا أعمى ولا مقعد لان المسافر يحرج في الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذر وادفعا للحرج والضرر ولم أر حكم الاعمى اذا كان مقيما بالجامع الذي تصلى فيه الجمعة وأقيمت وهو حاضر هل تجب عليه لعدم الحرج أولا وانما لم يذكر العقل والبلوغ والاسلام لانها شرط كل تكليف فلا حاجة الى ذكرها هنا كما في الخلاصة وأما الشيخ الكبير الذي ضعف فهو ملحق بالمريض فلا يجب عليه وفي فتح القدير والمطر الشديد والاختفاء من السلطان الظالم مسقط فلو قال المصنف وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية ووجود البصر والقدرة على المشي وعدم الحبس والخوف والمطر الشديد لكان أشمل وأشار المصنف باشتراط الحرية الى عدم وجوبها على المكاتب والمأذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة ولم يخل بالحفظ والعبد الذي يؤدي الضريبة لفقد الشرط لكن هل له صلاتها بغير اذن المولى قال في التجنيس واذا أراد العبد أن يخرج الى الجمعة أو الى العيدين بغير اذن مولاه ان كان يعلم ان مولاه يرضى بذلك جاز والا فلا يحل له الخروج بغير اذنه لان الحق له في ذلك ولو رآه فسكت حل له الخروج اليها لان السكوت بمنزلة الرضى وعن محمد في العبد يسوق دابة مولاه الى الجامع فانه يشتغل بالحفظ ولا يصلي الجمعة لانه لم يوجد الرضا باداء الجمعة والاصح ان له ذلك اذا كان لا يخل بحق المولى في امساك دابته اه وفي السراج الوهاج وان أذن للعبد مولاه وجب عليه الحضور وقال بعضهم يتخير وصحح الوجوب على المكاتب ومعتق البعض ولا يخفى ما فيه وجزم في الظهيرية في العبد الذي أذن له مولاه بالتخيير وهو أليق بالقواعد وأشار باشتراط سلامة العينين الى عدم وجوبها على الاعمى مطلقا أما اذا لم يجد قائدا فمجمع عليه وان وجده اما بطريق التبرع أو الاجارة أو معه مال يستأجره به فكذلك عند أبي حنيفة وعندهما تجب عليه وأشار باقتصاره على هذه الشروط الى انها لا تسقط عن الاجير وفي الخلاصة وللمستأجر منع الاجير عن حضور الجمعة وهذا قول الامام أبي حفص وقال الامام أبو علي الدقاق ليس له أن يمنعه لكن تسقط عنه الاجرة بقدر اشتغاله بذلك ان كان بعيدا وان كان قريبا لا يحط عنه شئ وان كان بعيدا واشتغل قدر ربع النهار حط عنه ربع الاجرة وان قال الاجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي بالصلاة لم يكن له ذلك اه وظاهر المتون يشهد للدقاق ولا حاجة الى ذكر سلامة العينين والرجلين لدخولهما تحت الصحة كما وقع في كثير من الكتب مع ان ظاهر العبارة مشكل لانه يقتضي أن احداهما لو لم تسلم فانه لا تجب عليه صلاة الجمعة مع ان الامر بخلافه لانه ليس باعمى ولا بمقعد فلو قال ووجود البصر والقدرة على المشي لكان أولى الا أن يقال ان الالف واللام اذا دخلت على المثنى أبطلت معنى التثنية كالجمع

وشرط وجوبها الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين

معزيا الى شرح عيون المذاهب لا يضر غلق باب القلعة لعدو أو لعادة قديمة لان الاذن العام مقرر لاهله وغلقه لمنع العدو لا المصلي نعم لو لم يغلق لكان أحسن اه وبه اندفع قول الشيخ اسمعيل وعلى اعتباره أي الاذن العام تحصل الشبهة في صحتها في قلعة دمشق واضرابها حيث يغلق بابها ويمنع الناس من الدخول حال الصلاة كما هو المعتاد فيها بل الظاهر حينئذ عدم الصحة اذ لا اذن عام فيها الا لمن في داخلها كمن في داخل القصر (قوله وان قال الاجير حط عني الربع بمقدار اشتغالي) لم أجد لفظة الربع هنا في نسختي الخلاصة وبدونها يظهر المعنى وكأنها زائدة من الناسخ في نسخة المؤلف والمعنى ما قاله في التتارخانية ليس للاجير ان يطالبه من الربع المحطوط بمقدار اشتغاله بالصلاة (قوله ولا حاجة الخ) ذكر في النهر ان المراد بالمريض الذي خرج بقيد الصحة من ساء مزاجه وأمكن علاجه ولكل جهة لما قاله بعضهم ان عدم سلامة العينين والرجلين من الامراض عند الاطباء الا انهما في العرف لا يعدان مرضا فلهذا خصهما بالذكر ولان فيهما خلافا اه (قوله مع ان الامر بخلافه الخ) استدرك عليه في الدر المختار بما قاله الشمني وغيره لا تجب على مفلوج الرجل ولا مقطوعها وأجاب بعضهم بحمل ما ذكره المؤلف على ما اذا أصاب الاخرى مجرد العرج الغير المانع من المشي بلا مشقة

فصار بمعنى المفرد وألحق بالمريض الممرض وفى السراج الوهاج الاصح أنه ان بقى المريض ضائعا بخروجه لم يجب عليه وفى التجنيس الرجل اذا أراد السفر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من العمران قبل خروج وقت الظهر لان الوجوب بآخر الوقت وآخر الوقت هو مسافر فلم يجب عليه صلاة الجمعة قال رضى الله عنه وحكى عن شمس الائمة الحلوانى أنه كان يقول لى فى هذه المسئلة اشكال وهو ان اعتبار آخر الوقت انما يكون فيما ينفرد بادائه وهو سائر الصلوات فأما الجمعة لا ينفرد هو بادائها وانما يؤديها الامام والناس فينبغى أن يعتبر وقت أدائهم حتى اذا كان لا يخرج من المصر قبل أداء الناس ينبغى أن يلزمه شهود الجمعة اهـ (قوله ومن لا جمعة عليه ان أداها جاز عن فرض الوقت) لانهم تحملوه فصاروا كالمسافر اذا صام وأشار بقوله جاز عن الفرض الى أنهم أهل للتكاليف فلا يرد عليه الصبى والمجنون وان دخلا تحت قوله ومن لا جمعة عليه ولهذا فصل فى البدائع فيمن لا جمعة عليه فقال ان كان صبيا وصلاها فهى تطوع له وان كان مجنونا فلا صلاة له أصلا وأما من كان أهلا للوجوب كالمريض والمسافر والمرأة والعبد يجزئهم ويسقط عنهم الظهر قيد بالجمعة لان من لا حج عليه اذا أدى الحج فان كان لفقد المال وان الحج يسقط عنه حتى لو أيسر بعده فانه لا حج عليه لما ذكرنا وان كان لعدم أهليته كالعبد ان أدى الحج مع مولاه فانه لا يحكم بجوازه فرضا حتى يؤاخذ بحجة الاسلام بعد حريته والفرق أن المنع من الجمعة كان نظر المولى والنظر ههنا فى الحكم بالجواز لانا لو لم نجوز وقد تعطلت منافعه على المولى لوجب عليه الظهر فتتعطل عليه منافعه ثانيا فينقلب النظر ضررا وداليس بحكمة فتبين فى الآخرة أن النظر فى الحكم بالجواز فصار مأذونا دلالة كالعبد المحجور عليه اذا أجر نفسه أنه لا يجوز ولو سلم من العمل يجوز ويجب عليه كمال الاجرة لما ذكرنا كذا هذا بخلاف الحج فان هناك لا يتبين أن النظر للمولى فى الحكم بالجواز لانه لا يؤاخذ للحال بشئ آخر اذا لم يحكم بجوازه بل يخاطب بحجة الاسلام بعد الحرية فلا يتعطل على المولى منافعه كذا فى البدائع ولم أر نقلا صريحا هل الافضل لمن لا جمعة عليه صلاة الجمعة أو صلاة الظهر لكن ظاهر الهداية والعناية وغاية البيان أن الافضل لهم صلاة الجمعة لانهم ذكروا أن صلاة الظهر لهم يوم الجمعة رخصة فدل أن العزيمة صلاة الجمعة وينبغى أن يستثنى منه المرأة وان صلاتها فى بيتها أفضل والله سبحانه وتعالى أعلم (قوله وللمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها) أى فى الجمعة وقال زفر لا يجزئه لانه لا فرض عليه واشبه الصبى والمرأة ولنا أن هذه رخصة واذا حضروا تقع فرضا على ما بينا أما أداء الصبى فسلوب الاهلية والمرأة لا تصلح لامامة الرجال (قوله وتنعقد بهم) أى الجمعة بالمسافر والعبد والمريض للاشارة الى رد قول الشافعى ان هؤلاء تصح امامتهم لكن لا يعتد بهم فى العدد الذى تنعقد بهم الجمعة وذلك لانهم لما صلحوا للامامة فلان يصلحوا للاقتداء أولى كذا فى العناية (قوله ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره) أى حرم قطعا وانما ذكر الكراهة اتباعا للقدورى مع أنه مما لا ينبغى فانه أوقع بعض الجهلة فى ضلالة من اعتقاد جواز تركها وقد قدمنا أن من أنكر فريضتها فهو كافر بالله تعالى قال فى فتح القدير لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحت الظهر لانه ترك الفرض القطعى باتفاقهم الذى هو آكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير أن الظهر تقع صحيحة اهـ فالحاصل أن فرض الوقت هو الظهر عندنا بدلالة الاجماع على أن بخروج الوقت يصلى الظهر بنية القضاء فلو لم يكن أصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء ثم هو مأمور باسقاطه والاتيان بالجمعة وعند زفر فرض الوقت هو الجمعة وفائدة الاختلاف تظهر فى ثلاثة أحدها فى هذه

المسئلة

ومن لا جمعة عليه ان أداها جاز عن فرض الوقت وللمسافر والعبد والمريض أن يؤم فيها وتنعقد بهم ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها كره

(قوله أحدها هذه المسئلة) أعنى مسئلة المتن أى صحة الظهر مع الكراهة أو الحرمة فانها لا تصح عند زفر كما فى التبيين والفتح وكان ينبغى للمؤلف أن ينص على ذلك ليندفع الاشتباه

المسئلة ثانيها لو نوى فرض الوقت يصير شارعا في الظهر عندنا وعنده في الجمعة ثالثها لو تذكر فائتة عليه وكان لو اشتغل بالقضاء تفوته الجمعة دون الظهر فانه يقضي و يصلي الظهر بعده عندنا وعنده يصلي الجمعة ولو كان بحال تفوته الظهر والجمعة لا يقضيها اتفاقا كذا في أكثر الكتب وفي المحيط ذكر ثلاثة أقوال عندهما فرض الوقت الظهر لكن العبد مأمور باسقاطه عنه باداء الجمعة وعند محمد الفرض هو الجمعة وله أن يسقط بالظهر رخصة وروى عنه الفرض أحدهما لا بعينه و يتعين ذلك بادائه وعند زفر والشافعي الفرض هو الجمعة والظهر بدل عنها في حق المعذور اهـ وقد ظهر للعبد الضعيف صحة كلام القدوري ومن تبعه في التعبير بالكراهة لان صلاة الظهر قبل أداء الجمعة من الامام ليست مفوتة للجمعة حتى تكون حراما انما المفوت لها عدم سعيه فان سعيه بعد صلاة الظهر اليها فرض كما صرحوا به فان لم يسع فقد فوتها فحرم عليه ذلك وأما الصلاة فانها مكروهة فقط باعتبار أنها قد تكون سببا للتفويت باعتبار اعتماده عليها وهم انما حكموا على صلاة الظهر بالكراهة ولم يقل أحد ان ترك الجمعة بغير عذر مكروه حتى يلزم ما ذكر من الايقاع في جهالة فقوله في فتح القدير لانه ترك الفرض القطعي ممنوع لما علمت أنه لا يلزم من صلاة الظهر ترك الفرض والله سبحانه الموفق للصواب قيد بقوله قبلها لانه لو صلى الظهر في منزله بعد ما صلى الامام الجمعة يجوز اتفاقا بلا كراهة كذا في غاية البيان مع أنه قد فوت الجمعة فنفس الصلاة غير مكروهة وتفويت الجمعة حرام وهو مؤيد لما قلناه وقيد بقوله لا عذر له لان المعذور اذا صلى الظهر قبل الامام فلا كراهة اتفاقا (قوله فان سعى اليها بطل) أي الظهر المؤدى عند أبي حنيفة بمجرد السعي اليها لانه مأمور بعد صلاة الظهر بنقضها بالذهاب الى الجمعة والذهاب اليها شروع في طريق نقضها المأمور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية وقالا لا تبطل حتى يدخل مع الامام واختلفوا في معنى السعي اليها والمختار أنه الانفصال عن داره حتى لا يبطل قبله على المختار لان السعي الرافض لها هو السعي اليها على الخصوص ومثل ذلك السعي انما يكون بعد خروجه من باب داره والمراد من السعي المشي لا الاسراع فيه وانما عبر وابه اتباعا للآية وقيد بقوله سعى لانه لو كان جالسا في المسجد بعد ما صلى الظهر فانه لا يبطل حتى يشرع مع الامام اتفاقا كذا في الحقائق وقيد بقوله اليها لانه لو خرج لحاجة أو خرج وقد فرغ الامام لم يبطل ظهره اجماعا والبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها بان خرج والامام فيها أو لم يكن شرع وأطلق فشمل ما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع كون الامام فيها وقت الخروج أو لم يكن شرع وهو قول البلخيين قال في السراج الوهاج وهو الصحيح لانه توجه اليها وهي لم تفت بعد حتى لو كان بيته قريبا من المسجد وسمع الجماعة في الركعة الثانية وتوجه بعد ما صلى الظهر في منزله بطل الظهر على الاصح أيضا لما ذكرنا وفي النهاية اذا توجه اليها قبل أن يصليها الامام ثم ان الامام لم يصلها لعذر أو لغيره اختلفوا في بطلان ظهره والصحيح أنها لا تبطل وكذا لو توجه اليها والامام والناس فيها الا انهم خرجوا منها قبل اتمامها لنائبة فالصحيح أنه لا يبطل ظهره ثم اعلم أن الضمير المستتر في قوله سعى يعود الى مصلي الظهر لا الى من لا عذر له ليكون أفود وأشمل فانه لا فرق بين المعذور وغيره في بطلان ظهره بسعيه كما في غاية البيان والسراج الوهاج لكن التعليل المذكور أولا لا يشمله لان المعذور ليس بمأمور بالسعي اليها مطلقا فكيف يبطل به فينبغي

(قوله وروى عنه الفرض) ونقل عن محمد رحمه الله ان فرض الوقت الجمعة وله اسقاطها بالظهر وروى عنه انه قال لا أدري ما أصلي فرض الوقت في هذا اليوم ولكنه يسقط الفرض باداء الظهر أو الجمعة يريد به ان أصل الفرض أحدهما لا بعينه و يتعين بفعله ولكن ظاهر الرواية عن العلماء الثلاثة ما ذكره في الكتاب (قوله فالبطلان به مقيد بما اذا كان يرجو ادراكها) الاصوب اسقاطه لاقتضائه عدم البطلان فيما اذا لم يدركها لبعد المسافة مع انه سينقل عن السراج تصحيح البطلان وعبارة السراج هكذا وهذا اذا سعى اليها والامام في الصلاة أو قبل أن يصلي وشرط بعض أصحابنا كونه يدركه والصحيح الاول وفي النهاية اذا سعى الى الجمعة قبل أن يصليها الامام الا انه لا يرجو ادراكها لبعد المسافة لم يبطل ظهره في قول العراقيين و يبطل في قول البلخيين وهو الصحيح اهـ وبها اعلم عدم صحة ما في النهر من عزوه التقييد للبطلان برجاء ادراكها وتصحيح عدمه حين عدمه الى السراج وقد تابعه في الدر المختار (قوله حتى لو كان بيته قريبا من المسجد) أي و بعيدا من باب المسجد كما في السراج (قوله ثم اعلم ان الضمير المستتر الخ) قال في النهر الضمير في صلى واقع على من فاته وقع فيه غاية الامر انه سكت عن المعذور (قوله لكن التعليل أولا لا يشمله) أجاب الشارح وكذا في الفتح في معرض الجواب عن قول زفر بانه انما

فان سعى اليها بطل

أن لا يبطل الظهر بالسعي ولا بشروعه في صلاة الجمعة لان الفرض قد سقط عنه ولم يكن مأمورا بنقضه فتكون الجمعة نفلا منه كما قال به زفر والشافعي وظاهر ما في المحيط أن ظهره انما يبطل بحضوره الجمعة لا بمجرد سعيه كما في غير المعذور وهو أخف اشكالا وأسند المصنف البطلان الى الظهر ليفيد أن أصل الصلاة لم يبطل فينقلب نفلا كما في السراج الوهاج وذكر في الظهيرية والخلاصة لرستاقي اداء سعي يوم الجمعة الى مصر يريد به اقامة الجمعة واقامة حوائج نفسه في المصر ومعظم مقصوده اقامة الجمعة ينال ثواب السعي الى الجمعة وان كان قصده اقامة الحوائج لا غير أو كان معظم مقصوده اقامة الحوائج لا ينال ثواب السعي الى الجمعة اه وبهذا يعلم أن من شرك في عبادته فان العبرة للاغلب وفيه بسعي المصلي لان المأموم لو لم يسع اليها وسعى امامه فانه لا يبطل ظهر المأموم وان بطل ظهر امامه لان بطلانه في حق الامام بعد الفراغ فلا يضر المأموم كما صرح به في المحيط (قوله وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في المصر) لان المعذور قد يقتدي به غيره فيؤدي الى تركها وما علل به في الهداية أولا بقوله لما فيه من الاخلال بالجمعة اذ هي جامعة للجماعات مبني على عدم جواز تعددها في مصر واحد وهو خلاف المنصوص عليه رواية ودراية وقيد بالمصر لان الجماعة غير مكروهة في حق أهل السواد لانه لا جمعة عليهم وأفاد الكراهة ان الصلاة صحيحة لاستجماع شرائطها وفي فتاوى الولوالجي قوم لا يجب عليهم أن يحضروا الجمعة لبعد الموضع صلوا الظهر جماعة لانه لا يؤدي الى تقليل الجماعة في الجمعة اه وان كانوا في السواد فظاهر وان كانوا في المصر فهي مستثناة من كلام المصنف ولو حذف المصنف المعذور والمسجون لكان أولى فان أداء الظهر بجماعة مكروه يوم الجمعة مطلقا قال في الظهيرية جماعة فاتتهم الجمعة في المصر فانهم يصلون الظهر بغير أذان ولا اقامة ولا جماعة اه وذكر الولوالجي ولا يصلي يوم الجمعة جماعة في مصر ولا يؤذن ولا يقيم في سجن وغيره لصلاة ولو زاد وأداؤه منفردا قبل صلاة الامام لكان أولى لما في الخلاصة ويستحب للمريض أن يؤخر الصلاة الى أن يفرغ الامام من صلاة الجمعة وان لم يؤخره يكره هو الصحيح اه ولعله اما لاحتمال أن يقتدي به غيره فيؤدي الى تركها أو يعافى فيحضرها وقد اقتصر في المجتبى على الثاني وانما صرح بالمسجون مع دخوله في المعذور للاختلاف في أهل السجن فان في السراج الوهاج ان المسجونين ان كانوا ظلمة قدروا على ارضاء الخصوم وان كانوا مظلومين أمكنهم الاستغاثة وكان عليهم حضور الجمعة وقيد بالجماعة لما في التفاريق أن المعذور يصلي الظهر باذان واقامة وان كان لا تستحب الجماعة وقيد بالظهر لان في غيرها لا بأس أن يصلوا جماعة وأشار المصنف الى أن المساجد تغلق يوم الجمعة الا الجامع لئلا يجتمع فيها جماعة كذا في السراج الوهاج وظاهر كلامهم ان الكراهة في مسئلة الكتاب تحريمية لان الجماعة مؤدية الى الحرام وما أدى اليه فهو مكروه تحريما (قوله ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم جمعة) يعني عند أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد ان أدرك معه أكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان أدرك أقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط في حقه فيصلي أربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر لانهما مختلفان لا ينبني أحدهما على تحريمة الآخر ووجود الشرائط في حق الامام يجعل موجودا في حق المسبوق وأشار المصنف رحمه الله الى انه لا بد أن ينوي الجمعة دون الظهر حتى لو نوى

الظهر

وكره للمعذور والمسجون أداء الظهر بجماعة في المصر ومن أدركها في التشهد أو في سجود السهو أتم جمعة

رخص له تركها بالعذر وبالالتزام التحق بالصحيح (قوله ولو حذف المصنف وقوله الآتي ولو زاد أو أداؤه الخ) قال في النهر أما الحذف كما ذكر فغير محتاج اليه لانه معلوم بالاولى وأما الزيادة فلانها توهم ان الكراهة فيها كالتي قبلها تحريمية وظاهر الخلاصة يقتضي انها تنزيهية (قوله في سجن وغيره لصلاة) عبارة الولوالجية لصلاة الظهر

الظهر لم يصح اقتداؤه كذا في المبسوط وفي المضمرات انه مجمع عليه وأشار أيضا الى ان الامام يسجد للسهو في الجمعة والعيدين والمختار عند المتأخرين أن لا يسجد في الجمعة والعيدين لتوهم الزيادة من الجهال كذا في السراج الوهاج وغيره ثم اذا قام هذا المسبوق الى قضائه كان مخيرا في القراءة ان شاء جهر وان شاء خافت كذا في السراج الوهاج أيضا وفي المجتبى ولو زحمه الناس فلم يستطع السجود فوقف حتى سلم الامام فهو لاحق يمضي في صلاته بغير قراءة اه وقيد بالجمعة لان من أدرك الامام في صلاة العيد في التشهد فانه يتم العيد اتفاقا كذا في فتح القدير من صلاة العيد وذكر في السراج ان عند محمد لم يصر مدركا للعيد وفي الظهيرية معزيا الى المنتقى مسافر أدرك الامام يوم الجمعة في التشهد يصلي أربعا بالتكبير الذي دخل فيه اه وهو مخصص لما في المتون مقتض لحملها على ما اذا كانت الجمعة واجبة على المسبوق اما اذا لم تكن واجبة فانه يتم ظهرا (قوله واذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام) لما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلاة والكلام بعد خروج الامام وقول الصحابي حجة ولان الكلام يمتد طبعا فيخل بالاستماع والصلاة قد تستلزمه أيضا وبه اندفع قولهما انه لا بأس بالكلام اذا خرج قبل ان يخطب واذا نزل قبل أن يكبر وأجمعوا ان الخروج قاطع للصلاة وفي العيون المراد اجابة المؤذن اما غيره من الكلام فيكره اجماعا كذا في السراج الوهاج وفسر الشارح الخروج بالصعود على المنبر وهكذا في المضمرات وذكر في السراج الوهاج يعني خرج من المقصورة وظهر عليهم وقيل صعد المنبر وان لم يكن في المسجد مقصورة يخرج منها لم يتركوا القراءة والذكر الا اذا قام الامام الى الخطبة اه وفي شرح المجمع عبارة الخروج واردة على عادة العرب من انهم يتخذون للامام مكانا خاليا تعظيما لشأنه فيخرج منه حين أراد الصعود وهكذا شاهدناه في ديارهم والقاطع في ديارنا يكون قيام الامام للصعود اه والحاصل ان الامام ان كان في خلوة فالقاطع انفصاله عنها وظهوره للناس والا فقيامه للصعود وأطلق في الصلاة فشمل السنة وتحية المسجد ويدل عليه الحديث اذا قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة أنصت فقد لغوت فانه يفيد بطريق الدلالة منعهما بالاولى لان المنع من الامر بالمعروف وهو أعلى من السنة وتحية المسجد وما في صحيح مسلم من قوله صلى الله عليه وسلم اذا جاء أحدكم والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما فمحمول على ما قبل تحريم الكلام فيها دفعا للمعارضة وجوابهم بحمله على ما اذا أمسك عن الخطبة حتى يفرغ من صلاته كما أجابوا به في واقعة سليك الغطفاني فغير مناسب لمذهب الامام لما علمت انه يمنع الصلاة بمجرد خروجه قبل الخطبة الى ان يفرغ من الصلاة وفي فتح القدير ولو خرج وهو في السنة يقطع على ركعتين اه وهو قول ضعيف وعزاه قاضيخان الى النوادر قال واذا قطع يلزمه أربع ركعات والصحيح خلافه كما في المحيط قال الولوالجي في فتاواه اذا شرع في الاربع قبل الجمعة ثم افتتح الخطبة أو الاربع قبل الظهر ثم أقيمت هل يقطع على رأس الركعتين تكلموا فيه والصحيح انه يتم ولا يقطع لانها بمنزلة صلاة واحدة واجبة اه وكذا في المنتقى بالغين المعجمة ولا يرد عليه قضاء فائتة لم يسقط الترتيب بينها وبين الوقتية فانها لا تكره كما في السراج الوهاج لانه أطلق فيها لما قدمه ان الترتيب واجب بمعنى الشرط وأطلق في منع الكلام فشمل الخطيب قال في البدائع ويكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة الا اذا كان أمرا بمعروف فلا يكره لما روي ان عمر كان يخطب يوم الجمعة فدخل عليه عثمان فقال له أية ساعة هذه فقال له ما زدت حين سمعت النداء يا أمير المؤمنين على ان توضأت فقال والوضوء أيضا وقد علمت ان رسول الله أمر

واذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام

(قوله وهو مخصص لما في المتون الخ) قال في النهر الطاهر ان هذا مخرج على قول محمد غاية الامر انه جزم به لاختياره اياه والمسافر مثال لا قيد اه ويؤيده مامر في الرد على محمد (قوله وهو أعلى من السنة وتحية المسجد) كان المناسب اسقاط قوله وهو ليكون قوله أعلى خبر الآن

(قوله كما صرح به في الخلاصة) قال في النهر لم يذكر التسبيح في الخلاصة وانما عبارته ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة حتى لا ينبغي أن يأكل ويشرب والامام في الخطبة ويحرم الكلام وسواء كان أمرا بالمعروف أو كلاما آخر نعم في البدائع يكره الكلام حال الخطبة وكذا قراءة القرآن وكذا الصلاة وكذا كل ما شغل باله عن سماع الخطبة من التسبيح والتهليل والكتابة بل يجب عليه أن يسمع ويسكت وهذا قول الامام وقالا لا بأس به اذا خرج قبل أن يخطب واذا نزل قبل أن يكبر واذا جلس عند الثاني قبل الخلاف في اجابة المؤذن أما غيره فيكره اجماعا وقيل في كلام يتعلق بالآخرة أما المتعلق بالدنيا فيكره اجماعا (قوله انه يرد) الظاهر أن يقول يحمد (قوله في نفسه) قال القهستاني قبيل الامامة

ويجب السعي اليها وترك البيع بالاذان الاول

بان يسمع نفسه أو يصحح الحروف فانهم فسروه به وعن أبي يوسف انه يصلي قلبا لما ائتمار الامر الانصات والصلاة عليه صلى الله عليه وسلم كما في الكرماني اه وفي امداد الفتاح عن الفتح بعد رواية أبي يوسف قال وهو الصواب (قوله ثم اعلم الخ) نقل الخير الرملي عن الرملي الشافعي ان والده أفتى بانه ليس له أصل في السنة وانه لم يفعل بين يديه صلى الله تعالى عليه وسلم بل كان يمهل حتى يخرج الناس فاذا اجتمعوا خرج اليهم وحده من غير شاويش يصيح بين يديه وكذلك الخلفاء الثلاثة بعده ثم قال انه قال بدعة حسنة لان في قراءة الآية ترغيبا في الصلاة عليه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي قراءة الحديث تنشيطا لاجتناب الكلام وأقره رملينا وقال انه لا ينبغي القول بحرمة قراءة الحديث على الوجه المتعارف لتوافر الامة وتظاهرهم عليه اه ولا يخفى ما فيه فان العرف لا يصير الحرام مباحا تامل (قوله زاد النداء الثالث) قال في الفتح وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وتسميته ثالثا

بالاغتسال اه فاستفيد منه انه لا يسلم اذا صعد المنبر وروى انه يسلم كما في السراج الوهاج وشمل التسبيح والذكر والقراءة وفي النهاية اختلف المشايخ على قول أبي حنيفة قال بعضهم انما كان يكره ما كان من كلام الناس أما التسبيح ونحوه فلا وقال بعضهم كل ذلك مكروه والاول أصح اه وكذا في العناية وذكر الشارح ان الاحوط الانصات اه ويجب أن يكون محل الاختلاف قبل شروعه في الخطبة ويدل عليه قوله على قول أبي حنيفة وأما وقت الخطبة فالكلام مكروه تحريما ولو كان أمرا بمعروف أو تسبيحا أو غيره كما صرح به في الخلاصة وغيرها وزاد فيها ان ما يحرم في الصلاة يحرم في الخطبة من أكل وشرب وكلام وهذا ان كان قريبا وان كان بعيدا فقد تقدم من المصنف ان النائي كالقريب وهو الاحوط في المحيط وهو الاصح وأما مدارسة الفقه والنظر في كتب الفقه ففيه اختلاف وعن أبي يوسف انه كان ينظر في كتابه ويصححه وقت الخطبة ولو لم يتكلم لكن أشار بيده أو بعينه حين رأى منكرا الصحيح انه لا بأس به وشمل تشميت العاطس ورد السلام وعن أبي يوسف لا يكره الرد وهو خلاف المذهب واختلفوا في الحمد اذا عطس السامع وصححوا انه يرد في نفسه لكن ذكر الولوالجي ان الاصوب انه لا يجب فيهما لانه يخل الانصات وانه مأمور به وعليه الفتوى وكذا اختلفوا في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم عند سماع اسمه والصواب انه يصلي في نفسه كما في فتح القدير ولا يرد على المصنف لو رأى رجلا عند بئر يخاف وقوعه فيها أو رأى عقربا تدب الى انسان فانه يجوز له ان يحذره وقت الخطبة لان ذلك يجب لحق آدمي وهو محتاج اليه والانصات لحق الله تعالى ومبناه على المسامحة كما في السراج الوهاج وفي المجتبى الاستماع الى خطبة النكاح والختم وسائر الخطب واجب والاصح الاستماع الى الخطبة من أولها الى آخرها وان كان فيها ذكر الولاة اه ثم اعلم ان ما تعورف من ان المرقي للخطيب يقرأ الحديث النبوي وان المؤذنين يؤمنون عند الدعاء ويدعون للصحابة بالرضى وللسلطان بالنصر الى غير ذلك فكله حرام على مقتضى مذهب أبي حنيفة رحمه الله وأغرب منه ان المرقي ينهى عن الامر بالمعروف بمقتضى الحديث الذي يقرأه ثم يقول أنصتوا رحمكم الله ولم أر نقلا في وضع هذا المرقي في كتب أئمتنا (قوله ويجب السعي وترك البيع بالاذان الاول) لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وانما اعتبر الاذان الاول لحصول الاعلام به ومعلوم انه بعد الزوال اذ الاذان قبله ليس باذان وهذا القول هو الصحيح في المذهب وقيل العبرة للاذان الثاني الذي يكون بين يدي المنبر لانه لم يكن في زمنه عليه الصلاة والسلام الا هو وهو ضعيف لانه لو اعتبر في وجوب السعي لم يتمكن من السنة القبلية ومن الاستماع بل ربما يخشى عليه فوات الجمعة وفي صحيح البخاري مسندا الى السائب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعة أوله اذا جلس الامام على المنبر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلما كان عثمان وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء

لان الاقامة تسمى أذانا كما في الحديث بين كل أذانين صلاة (قوله وصرح في السراج بعدمها) قال في النهر وينبغي التعديل على الاول (قوله للاختلاف في وقته) قال في النهر وقوع الخلاف في وقته لا يمنع القول بفرضيته وكفاك بوقت العصر شاهدا اه وفيه نظر لان مراد المؤلف ان أصل السعي فرض وأما كونه عند الاذان الاول فهو واجب وليس بفرض للاختلاف فيه فاورث شبهة وهذا بخلاف وقت العصر على انه لا يتأتى القول بالوجوب هناك ولا وصف الوقت بالواجب ولا بالفرض (قوله وقيل ما يلي المقصورة) نقل في التتارخانية ان في زماننا لا يمنع الامراء أن يدخل الفقراء المقصورة الداخلة والصف الاول

قال البخاري الزوراء موضع بالسوق بالمدينة وفي فتح القدير وقد تعلق بما ذكرنا بعض من نفى ان للجمعة سنة وانه من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر أخذ بلال في الاذان واذا أكمله أخذ عليه السلام في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا فركعوا فهو من أجهل الناس وهذا مدفوع بان خروجه عليه السلام كان بعد الزوال بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا من عموم انه كان عليه السلام يصلي اذا زالت الشمس أربعا وكذا يجب في حقهم لانهم أيضا يعلمون الزوال كالمؤذن بل ربما يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن اه والمراد من البيع ما يشغل عن السعي اليها حتى لو اشتغل بعمل آخر سوى البيع فهو مكروه أيضا كذا في السراج الوهاج وأشار بعطف ترك البيع على السعي الى انه لو باع أو اشترى حالة السعي فهو مكروه أيضا وصرح في السراج الوهاج بعدمها اذا لم يشغله وصرح بالوجوب ليفيد ان الاشتغال بعمل آخر مكروه كراهة تحريم لانه في رتبته ويصح اطلاق اسم الحرام عليه كما وقع في الهداية وبه اندفع ما في غاية البيان من ان فيه نظرا لان البيع وقت الاذان جائز لكنه مكروه وان المراد بالجواز الصحة لا الحل وبه اندفع أيضا ما ذكره القاضي الاسبيجابي من ان البيع وقت النداء مكروه للآية ولو فعل كان جائزا والامر بالسعي من الله تعالى على الندب والاستحباب لا على الحتم والايجاب اه فانه يفيد ان الكراهة تنزيهية وليس كذلك بل تحريمية اتفاقا ولهذا وجب فسخه لو وقع وأيضا قوله ان الامر بالسعي للندب غير صحيح لانهم استدلوا به على فرضية صلاة الجمعة فعلم انه للوجوب وقول الاكمل في شرح المنار ان الكراهة تنزيهية مردود لما علمت وانما لم يقل ويفترض السعي مع انه فرض للاختلاف في وقته هل هو الاذان الاول أو الثاني أو العبرة لدخول الوقت وفي المضمرات والذي يبيع ويشتري في المسجد أو على باب المسجد أعظم اثما وأثقل وزرا (قوله فاذا جلس على المنبر أذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة) بذلك جرى التوارث والضمير في قوله بين يديه عائد الى الخطيب الجالس وفي القدوري بين يدي المنبر وهو مجاز اطلاقا لاسم المحل على الحال كما في السراج الوهاج فاطلق اسم المنبر على الخطيب وفي كثير من الكتب لو سمع النداء وقت الاكل يتركه اذا خاف فوت الجمعة لخروج وقت المكتوبات بخلاف الجماعة في سائر الصلوات وفي المحيط وغيره ويستحب لمن حضر الجمعة ان يدهن ويمس طيبا ان وجده ويلبس أحسن ثيابه ويغتسل ويجلس في الصف الاول لان الصلاة فيه أفضل ثم تكلموا في الصف الاول قيل هو خلف الامام في المقصورة وقيل ما يلي المقصورة وبه أخذ الفقيه أبو الليث لانه يمنع العامة عن الدخول في المقصورة فلا تتوصل العامة الى نيل فضيلة الصف الاول ومن مات يوم الجمعة يرجى له فضل وفي البدائع وينبغي للامام ان يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب وسورة مقدار ما يقرأ في صلاة الظهر ولو قرأ في الاولى بسورة الجمعة وفي الثانية بسورة المنافقين أو في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بسورة هل أتاك حديث الغاشية فحسن تبركا بفعله عليه السلام ولكن لا يواظب على قراءتها بل يقرأ غيرها في بعض الاوقات كيلا يؤدي الى هجر الباقي

وان جلس على المنبر أذن بين يديه وأقيم بعد تمام الخطبة

ما كان في المقصورة الداخلة وفيها عن التهذيب المقام في الصف الاول ما هو أقرب الى الامام خلفه ثم عن يمينه ثم عن يساره وفيها عن النصاب ان سبق أحد بالدخول في المسجد مكانه في الصف الاول فدخل رجل أكبر منه سنا أو أهل علم ينبغي له أن يتأخر ويقدمه تعظيما له اه هذا وظاهر كلامهم هنا ان المقصورة اذا كانت وسط المسجد كمقصورة مسجد دمشق أن ما كان خارج المقصورة مما هو عن يمين الصف الداخل وعن يساره لا يسمى صفا أول فليتامل الا أن يقال ان مرادهم بالمقصورة بيت داخل الجدار القبلي كبيت الخطيب في مسجد دمشق الذي يخرج منه الخطيب فالظاهر ان ملوكهم كانوا يصلون فيه خوفا من الاعداء فلا يمكنون الناس من الدخول فيه أما مثل مقصورة دمشق والذي يظهر ان ما عن طرفيها أقرب الحائط القبلي صف أول

(باب العيدين) (قوله وهو كذلك لوجهين) قال فى النهر فيه نظر اما أولا فلان الجامع وان صنف بعد الاان قوله ولا يترك واحدا منهما يدل على الوجوب اذ مثل هذا الكلام فى الرواية يذكر فى الواجب غالبا كما فى المعراج وأما ثانيا فلانه صرح فى الاصل فى موضع آخر بالوجوب ففى المجتبى ذكر محمد فى الاصل أرأيت العيدين هل يجب الخروج فيهما على أهل القرى والجبال والسواد قال انما يجب على الامصار والمدائن فنص على الوجوب اه وبهذا يستغنى عما مر من ان فى الاصل ما يدل على الوجوب وفى البدائع وتأويل ما فى الجامع انها وجبت بالسنة أو هى سنة مؤكدة وانها فى معنى الواجب على ان اطلاق اسم السنة لا ينفى الوجوب بعد قيام الدليل على

ولا يطعمه العامة حتما وفى الخلاصة ولا يحل للرجل ان يعطى سؤال المساجد هكذا ذكر فى الفتاوى قال الصدر الشهيد المختار ان السائل اذا كان لا يمر بين يدى المصلى ولا يتخطى رقاب الناس ولا يسأل الحافا ويسأل لامر لا بد له منه فلا بأس بالسؤال والاعطاء واذا حضر الرجل الجامع وهو ملآن ان تخطى يؤذى الناس لم يتخط وان كان لا يؤذى أحدا بان كان لا يطأ ثوبا ولا جسدا فلا بأس بان يتخطى ويدنو من الامام وعن أصحابنا انه لا بأس بالتخطى ما لم يأخذ الامام فى الخطبة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

(باب العيدين)

أى صلاة العيدين ولا خفاء فى وجه المناسبة وسمى به لما ان لله سبحانه وتعالى فيه عوائد الاحسان الى عباده أو لانه يعود ويتكرر أو لانه يعود بالفرح والسرور أو تفاؤلا بعوده على من أدركه كما سميت القافلة قافلة تفاؤلا بقفولها أى برجوعها وجمعه أعياد وكان حقه أعوادا لانه من العود ولكن جمع بالياء للزومها فى الواحد أو للفرق بينه وبين عود الخشب فانه يجمع على عيدان وعود اللهو فانه يجمع على أعواد كما فى العينى وكانت صلاة عيد الفطر فى السنة الاولى من الهجرة كما رواه أبو داود مسندا الى أنس رضى الله عنه قال قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال ما هذان اليومان قالوا كنا نلعب فيهما فى الجاهلية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله قد أبدلكم بهما خيرا منهما يوم الاضحى ويوم الفطر (قوله تجب صلاة العيد على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة) تصريح بوجوبها وهو احدى الروايتين عن أبى حنيفة وهو الاصح كما فى الهداية والمختار كما فى الخلاصة وهو قول الاكثرين كما فى المجتبى ويدل عليه [illegible] الرواية قول محمد فى الاصل ولا يصلى نافلة فى جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف فا[illegible] العيد فعلم انه ليس من النوافل ومن جهة الدليل مواظبته صلى الله عليه وسلم عليها من غير ترك وفى رواية أخرى انها سنة لقول محمد فى الجامع الصغير فى العيدين يجتمعان فى يوم واحد قال يشهدهما جميعا ولا يترك واحدا منهما والاولى منهما سنة والاخرى فريضة قال فى غاية البيان وهذا أظهر ولم يعلله وهو كذلك لوجهين أحدهما ان الجامع الصغير صنفه بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه وثانيهما انه صرح بالسنة بخلاف ما فى الاصل والظاهر أنه لا خلاف فى الحقيقة لأن المراد من السنة السنة المؤكدة بدليل قوله ولا يترك واحدا منهما وكما صرح به فى المبسوط وقد ذكرنا مرارا انها بمنزلة الواجب عندنا ولهذا كان الاصح أنه يأثم بترك المؤكدة كالواجب وفى المجتبى الاصح انها سنة مؤكدة وأفاد ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيد الا الخطبة فانها ليست بشرط حتى لو لم يخطب أصلا صح وأساء لترك السنة ولو قدمها على الصلاة صحت وأساء ولا تعاد الصلاة

(باب صلاة العيدين) تجب صلاة العيدين على من تجب عليه الجمعة بشرائطها سوى الخطبة

وجوبها وذكر أبو موسى الضرير فى مختصره انها فرض كفاية والصحيح انها واجبة اه وقيل فى المسئلة روايتان كذا فى الظهيرية (قوله أحدهما ان الجامع الصغير الخ) قال فى النهر فائدة سمى الاصل أصلا لانه صنف أولا ثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات كذا فى غاية البيان وذكر الحلبى فى بحث التيمم ان محمدا قرأ على أبى يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير والمأذون الكبير والسير الكبير وفى عقد الفرائد ان السير الكبير هو آخر تأليف محمد رحمه الله تعالى وبه (قوله فانها ليست بشرط) أى بل سنة لانها تؤدى بعد الصلاة وشرط الشئ يسبقه أو يقارنه كذا فى النهر قال وتأخيرها الى ما بعد صلاة العيد سنة كذا فى الظهيرية وهذا يقتضى انه لو خطب قبلها كان آتيا بأصلها وفيه توقف اذ لم ينقل قال الشيخ اسمعيل وليس بصحيح لجواز المتقدمة وعدم اعادتها كما وقع بهما التصريح

وبه اندفع ما فى السراج الوهاج من ان المملوك تجب عليه العيد اذا أذن له مولاه ولا تجب عليه الجمعة لان الجمعة لها بدل وهو الظهر وليس كذلك العيد فانه لا بدل له لان منافعه لا تصير مملوكة له بالاذن فحاله بعد الاذن كحاله قبله وفى القنية صلاة العيد فى الرساتيق تكره كراهة تحريم اه لانه اشتغال بما لا يصح لان المصر شرط الصحة (قوله وندب يوم الفطر ان يطعم و يغتسل و يستاك و يتطيب و يلبس أحسن ثيابه) اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم و يستحب كون ذلك المطعوم حلوا لما روى البخارى كان عليه الصلاة والسلام لا يغدو يوم الفطر حتى يأكل تمرات و يأكلهن وترا وأما ما يفعله الناس فى زماننا من جمع التمر مع اللبن والفطر عليه فليس له أصل فى السنة وظاهر كلامهم تقديم الاحسن من الثياب فى الجمعة والعيدين وان لم يكن أبيض والدليل دال عليه فقد روى البيهقى انه عليه الصلاة والسلام كان يلبس يوم العيد بردة حمراء وفى فتح القدير واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما خطوط حمر وخضر لا انها أحمر بحت فليكن محمل البردة أحدهما اه بدليل نهيه عليه السلام عن لبس الاحمر كما رواه أبو داود والقول مقدم على الفعل والحاظر مقدم على المبيح لو تعارضا فكيف اذا لم يتعارضا بالحمل المذكور وزاد فى الحاوى القدسى ان من المستحبات التزين وان يظهر فرحا وبشاشة و يكثر من الصدقة حسب طاقته وقدرته وزاد فى القنية استحباب التختم والتبكير وهو سرعة الانتباه والابتكار وهو المسارعة الى المصلى وصلاة الغداة فى مسجد حيه والخروج الى المصلى ماشيا والرجوع فى طريق آخر والتهنئة بقوله تقبل الله منا ومنكم لا تنكر وفى المجتبى وان قلت عد الغسل ههنا مستحبا وفى الطهارة سنة قلت للاختلاف فيه والصحيح انه سنة وسماه مستحبا لاشتمال السنة على المستحب وعد سائر المستحبات المذكورة هنا فى بعض الكتب سنة اه (قوله و يؤدى صدقة الفطر) معطوف على يطعم فيقتضى أن يكون الاداء مندوبا وهو كذلك لان الكلام كله قبل الخروج الى المصلى فلصدقة الفطر أحوال أحدها قبل دخول يوم العيد وهو جائز ثانيها يومه قبل الخروج وهو مستحب ثالثها يومه بعد الصلاة وهو جائز رابعها بعد يوم الفطر وهو صحيح و يأثم بالتأخير الا انه يرتفع بالاداء كمن أخر الحج بعد القدرة فانه يأثم ثم يزول بالاداء كما سيأتى وانما استحب الاداء قبله للحديث من أداها قبل الصلاة فهى زكاة مقبولة ومن أداها بعد الصلاة فهى صدقة من الصدقات ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم فى هذا اليوم عن المسئلة ولان المستحب أن يأكل قبل الخروج الى المصلى فيقدم للفقير ليأكل قبلها فيتفرغ قلبه للصلاة (قوله ثم يتوجه الى المصلى) ضبطه فى غاية البيان بالرفع وقال لا بالنصب ولم يبين وجهه و وجهه ان التوجه واجب وليس بمستحب ولهذا أتى بأسلوب آخر وهو العطف بثم وفى السراج الوهاج المستحب أن يتوجه ماشيا ولا يركب فى الرجوع لان النبى صلى الله عليه وسلم ما ركب فى عيد ولا جنازة ولا بأس ان يركب فى الرجوع لانه غير قاصد الى قربة وفى التجنيس والخروج الى الجبانة سنة لصلاة العيد وان كان يسعهم المسجد الجامع عند عامة المشايخ هو الصحيح اه وفى المغرب الجبانة المصلى العام فى الصحراء وعلى هذا فيجوز أن يكون منصوبا عطفا على يطعم لان التوجه الى المصلى مندوب كما أفاده فى التجنيس وان كانت صلاة العيد واجبة حتى لو صلى العيد فى الجامع ولم يتوجه الى المصلى فقد ترك السنة وانما أتى بثم لافادة ان التوجه متراخ عن جميع الافعال السابقة وفى الخلاصة ولا يخرج المنبر الى الجبانة يوم العيد واختلف المشايخ فى بناء المنبر فى الجبانة قال بعضهم يكره وقال بعضهم لا يكره وفى نسخة الامام خواهر زاده هذا حسن فى زماننا وعن أبى حنيفة

وندب فى الفطر أن يطعم و يغتسل و يستاك و يتطيب و يلبس أحسن ثيابه و يؤدى صدقة الفطر ثم يتوجه الى المصلى

(قوله و به اندفع ما فى السراج) أى بما أفاده المصنف ان جميع شرائط الجمعة وجوبا وصحة شرائط للعيد ومن جملتها الحرية فلا تجب العيد أيضا وان أذن له كالجمعة لكن قد نقل فى الجمعة عن السراج ان الجمعة تجب عليه وقال بعضهم يتخير

انه لا بأس به اه (قوله غير مكبر ومتنفل قبلها) أى قبل صلاة العيد أما الاول فظاهر كلامه انه لا يكبر يوم الفطر قبل صلاة العيد لا جهرا ولا سرا وانه لا فرق بين التكبير فى البيت أو فى الطريق أو فى المصلى قبل الصلاة لكن أراد بعد ذلك ان أحكام الاضحى كالفطر الا انه يكبر فى الطريق جهرا فصار معنى كلامه هنا انه لا يكبر فى الطريق جهرا وفى غاية البيان المراد من نفى التكبير بصفة الجهر لان التكبير خير موضوع لا خلاف فى جوازه بصفة الاخفاء اه وفى الخلاصة ما يخالفه قال ولا يكبر يوم الفطر وعندهما يكبر ويخافت وهو احدى الروايتين عن أبى حنيفة والاصح ما ذكرنا انه لا يكبر فى عيد الفطر اه فأفاد ان الخلاف فى أصله لا فى صفته وان الاتفاق على عدم الجهرية ورده فى فتح القدير بانه ليس بشئ اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ فى شئ من الاوقات بل من ايقاعه على وجه البدعة فقال أبو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة ويخالف الامر من قوله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر على مورد الشرع وقد ورد به فى الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات جاء فى التفسير ان المراد التكبير فى هذه الايام اه وهو مردود لان صاحب الخلاصة أعلم بالخلاف منه ولان ذكر الله تعالى اذا قصد به التخصيص بوقت دون وقت أو بشئ دون شئ لم يكن مشروعا حيث لم يرد الشرع به لانه خلاف المشروع وكلامهم انما هو فيما اذا خص يوم الفطر بالتكبير ولهذا قال فى غاية البيان من باب المهر عند ذكر المتعة وقوله ولا يكبر فى طريق المصلى عند أبى حنيفة أى حكما للعيد ولكن لو كبر لانه ذكر الله تعالى يجوز ويستحب اه والحاصل ان الجهر بالتكبير بدعة فى كل وقت الا فى المواضع المستثناة وصرح قاضيخان فى فتاواه بكراهة الذكر جهرا وتبعه على ذلك صاحب المستصفى وفى الفتاوى العلامية وتمنع الصوفية من رفع الصوت والصفق وصرح بحرمته العينى فى شرح التحفة وشنع على من يفعله مدعيا انه من الصوفية واستثنى من ذلك فى القنية ما يفعله الائمة فى زماننا فقال امام يعتاد فى كل غداة مع جماعته قراءة آية الكرسى وآخر البقرة وشهد الله ونحوه جهرا لا بأس به والافضل الاخفاء ثم قال التكبير جهرا فى غير أيام التشريق لا يسن الا بازاء العدو أو اللصوص وقاس عليه بعضهم الحريق والمخاوف كلها ثم رقم برقم آخر قاص وعنده جمع كثير يرفعون أصواتهم بالتهليل والتسبيح جملة لا بأس به والاخفاء أفضل ولو اجتمعوا فى ذكر الله والتسبيح والتهليل يخفون والاخفاء أفضل عند الفزع فى السفينة أو ملاعبتهم بالسيوف وكذا الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم اه وأما التكبير خفية وان قصد أن يكون لاجل يوم الفطر فهو مكروه أيضا والا فهو مستحب ولو كان يوم الفطر وأما الثانى وهو التنفل قبلها فهو مكروه وأطلقه فشمل ما اذا كان فى المصلى أو فى البيت ولا خلاف فيما اذا كان فى المصلى واختلفوا فيما اذا تنفل فى البيت فعامتهم على الكراهة وهو الاصح كما فى غاية البيان وقيد بقوله قبلها لان التنفل بعدها فيه تفصيل وان كان فى المصلى فمكروه عند العامة وان كان فى البيت فلا ودليل الكراهة ما فى الكتب الستة عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم خرج فصلى بهم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وهذا النفى بعدها محمول على ما اذا كان فى المصلى لحديث ابن ماجه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلى قبل العيد شيأ واذا رجع الى منزله صلى ركعتين اه قال فى فتاوى قاضيخان والخلاصة والافضل أن يصلى أربع ركعات بعدها وأطلقه فشمل صلاة الضحى وشمل من يصلى صلاة العيد اماما كان أو غيره ومن لم يصلها كما فى السراج الوهاج ولهذا قال فى الخلاصة النساء اذا أردن أن يصلين

غير مكبر ومتنفل قبلها

(قوله وهو مردود الخ) يقال عليه ان الامام المحقق له علم بالخلاف أيضا ففى البدائع وأما فى عيد الفطر فلا يكبر جهرا فى قول أبى حنيفة وعند أبى يوسف ومحمد يجهر اه وكذا فى السراج الوهاج والتتارخانية ومواهب الرحمن ودرر البحار وقال فى النهر غير مكبر أى جهرا وهذا رواية المعلى عن الامام وروى الطحاوى عن ابن أبى عمران البغدادى عن الامام انه يكبر جهرا وهو قولهما واختلف المشايخ فى الترجيح فقال الرازى الصحيح من قول أصحابنا ما رواه ابن أبى عمران وما رواه المعلى لم يعرف عنه وفى الخلاصة الاصح ما رواه المعلى كذا فى الدراية قال الرازى وعليه مشايخنا عما وراء النهر فالخلاف فى الجهر وعدمه كما صرح به فى التجنيس وعليه جرى فى غاية البيان والشرح اه وكذا جرى عليه فى مختارات النوازل وشراح الهداية وعزاه فى النهاية الى المبسوط وتحفة الفقهاء وزاد الفقهاء

الضحى يوم العيد صلين بعد ما يصلي الامام في الجبانة اه وهذا كله انما هو بحسب حال الانسان وأما العوام فلا يمنعون من تكبير قبلها قال أبو جعفر لا ينبغي أن تمنع العامة من ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات اه وكذا في التنفل قبلها قال في التجنيس سئل شمس الائمة الحلواني ان كسالى العوام يصلون الفجر عند طلوع الشمس أفنزجرهم عن ذلك قال لا لانهم اذا منعوا عن ذلك تركوها أصلا وأداؤها مع تجويز أهل الحديث لها أولى من تركها أصلا اه (قوله ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها) أما الابتداء فلانه عليه الصلاة والسلام كان يصلي العيد والشمس على قدر رمح أو رمحين وهو بكسر القاف بمعنى قدر وأما الانتهاء فلما في السنن ان ركبا جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم يشهدون انهم رأوا الهلال بالامس فأمرهم أن يفطروا واذا أصبحوا يغدون الى مصلاهم ولو جاز فعلها بعد الزوال لم يكن للتأخير الى الغد معنى واستفيد منه أنها لا تصح قبل ارتفاع الشمس بمعنى لا تكون صلاة عيد بل نفل محرم ولو زالت الشمس وهو في اثنائها فسدت كما في الجمعة صرح به في السراج الوهاج وعلى هذا فينبغي ادخاله في المسائل الاثني عشرية لما انها كالجمعة وقد اغفلوها عن ذكرها ويستحب تعجيل صلاة الاضحى لتعجيل الاضاحي وفي المجتبى ويستحب أن يكون خروجه بعد ارتفاع قدر رمح حتى لا يحتاج الى انتظار القوم وفي عيد الفطر يؤخر الخروج قليلا كتب النبي صلى الله عليه وسلم الى عمرو بن حزم عجل الاضحى وأخر الفطر قبل ليؤدي الفطرة ويعجل الاضحية (قوله ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد) أما كونها ركعتين فمتفق عليه وأما كون الثناء قبل التكبيرات فلانه شرع أول الصلاة فيقدم عليها في ظاهر الرواية كما يقدم على سائر الافعال والاذكار (قوله وهي ثلاث في كل ركعة) أي الزوائد ثلاث تكبيرات في كل ركعة وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه وبه أخذ أئمتنا أبو حنيفة وصاحباه وأما ما في الخلاصة وعن أبي يوسف كما قال ابن عباس رضي الله عنهما خمس في الاولى وخمس في الثانية أو أربع على اختلاف الروايات والائمة في زماننا يكبرون على مذهب ابن عباس لان الخلفاء شرطوا عليهم ذلك اه فليس مذهبا لابي يوسف وانما فعله امتثالا لامر هرون الرشيد قال في السراج الوهاج لما انتقلت الولاية الى بني العباس أمروا الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا ذلك في مناشيرهم وهذا تأويل ما روي عن أبي يوسف أنه قدم بغداد فصلى بالناس صلاة العيد وخلفه هرون الرشيد فكبر تكبير ابن عباس فيحتمل أن هرون أمره ان يكبر تكبير جده ففعله امتثالا لامره وأما مذهبه فهو على تكبير ابن مسعود رضي الله عنه لان التكبير ورفع الايدي خلاف المعهود فكان الاخذ فيه بالاقل أولى اه وكذا هو مروي عن محمد قال في الظهيرية انهما فعلا ذلك امتثالا لامر الخليفة لا مذهبا ولا اعتقادا وذكر في المجتبى ثم بأخذ بأي هذه التكبيرات شاء وفي رواية عن أبي يوسف ومحمد قال في الموطا بعد ذكر الروايات فما أخذت به فحسن ولو كان فيما ناسخ ومنسوخ لكان محمد بن الحسن أولى بمعرفته لتقدمه في علم الحديث والفقه وقيل الآخر ناسخ للاول والصحيح ما قلناه والاخذ بتكبيرات ابن مسعود أولى اه وبهذا ظهر ان الخلاف في الاولوية وفي المحيط ولو كبر الامام أكثر من تكبير ابن مسعود اتبعه ما لم يكبر أكثر مما جاء به الآثار لانه مولى عليه فيلزمه العمل أي الامام وذلك الى ستة عشر فان زاد لا يلزمه متابعته لانه مخطئ بيقين ولو سمع التكبيرات من المكبرين يأتي بالكل احتياطا وان كثر لاحتمال الغلط من المكبرين ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح

لان طاعة الامام فيما ليس معصية واجبة وهذا ليس بمعصية لانه قول بعض الصحابة كذا في المعراج وقال في شرح المنية والذي ذكروا من عمل العامة بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء بذلك كان في زمنهم أما في زماننا فبعد زوال الخلافة الآن والذي يكون متصرفا فهو خليفة اسما لا معنى لانتفاء بعض شروط الخلافة فيه

(قوله ووقتها من ارتفاع الشمس الى زوالها ويصلي ركعتين مثنيا قبل الزوائد وهي ثلاث في كل ركعة)

على ما لا يخفى على من له دربة في علم بشروطها فالعمل الآن بما هو المذهب عندنا لكن حيث لا يقع الالتباس على الناس اه أقول يؤخذ من هذا ان امر الخليفة بشيء لا يبقى حكمه بعد موته أو عزله اذ لو بقي العمل بامره واجبا لوجب علينا الى اليوم العمل بما أمر به هرون أبا يوسف وبه يعلم حكم أوامر سلاطين بني عثمان فتدبر (قوله ولهذا قيل ينوي بكل تكبيرة الافتتاح الخ) أقول ظاهره انه ينوي بما زاد على الستة عشر لانه الذي ظهر به احتمال الغلط ولعل وجهه انه لما زاد على المأثور احتمل خطأ المكبرين بانهم زادوا تكبيرة مثلا واحتمل أن تكون هذه الزائدة هي تكبيرة الافتتاح تقدموا بها على الامام فلم يصح الشروع فلذا ينوي بما زاده الافتتاح

من انه يعود الى القيام ويكبر وتكلف للفرق بينه وبين القنوت وانه على هذا القول يشكل أكثر منه على الاول وأما على ماهنا فلا فرق بينهما فلا اشكال أصلا وماهنا صرح بمثله ابن أمير حاج في شرح المنية

ويوالي بين القراءتين ويرفع يديه في الزوائد ويخطب بعدها خطبتين

لاحتمال التقدم على الامام في كل تكبيرة اه ثم قال الاصل ان المنفرد يتبع رأي نفسه في التكبيرات والمقتدي يتبع رأي امامه ومن أدرك الامام راكعا في صلاة العيد فخشي أن يرفع رأسه يركع ويكبر في ركوعه عندهما خلافا لابي يوسف ولو أدركه في القيام فلم يكبر حتى ركع لا يكبر في الركوع على الصحيح كما لو ركع الامام قبل أن يكبر فان الامام لا يكبر في الركوع ولا يعود الى القيام ليكبر في ظاهر الرواية ومن فاتته أول الصلاة مع الامام يكبر في الحال ويكبر برأي نفسه (قوله ويوالي بين القراءتين) اقتداء بابن مسعود رضي الله عنه ولتكون التكبيرات مجتمعة لانها من أعلام الشريعة ولذلك وجب الجهر بها والجمع يحقق معنى الشعائر والاعلام هذا الآن في الركعة الاولى حلت الزوائد بين تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع فوجب الضم الى احداهما والضم الى تكبيرة الافتتاح أولى لانها سابقة وفي الركعة الثانية الاصل فيه تكبيرة الركوع لا غيره فوجب الضم اليها ضرورة كذا في المحيط والهداية والظاهر أن المراد بالوجوب في عبارتهما الثبوت لا المصطلح عليه لان الموالاة بينهما مستحبة لما تقدم من أن الخلاف في الاولوية ثم المسبوق بركعة اذا قام الى القضاء فانه يقرأ ثم يكبر لانه لو بدأ بالتكبير يصير موالياً بين التكبيرات ولم يقل به أحد من الصحابة ولو بدأ بالقراءة يصير فعله موافقا لقول علي فكان أولى كذا في المحيط وهو مخصص لقولهم ان المسبوق يقضي أول صلاته في حق الاذكار ويكبر المسبوق على رأي نفسه بخلاف اللاحق فانه يكبر على رأي امامه لانه خلف الامام حكما كذا في السراج الوهاج وفي المجتبى الاصل ان من قدم المؤخر أو أخر المقدم ساهيا أو اجتهادا فان كان لم يفرغ مما دخل فيه يعيد وان فرغ لا يعود اه وفي المحيط ان بدأ الامام بالقراءة سهوا ثم تذكر فان فرغ من قراءة الفاتحة والسورة يمضي في صلاته وان لم يقرأ الا الفاتحة كبر وأعاد القراءة لزوما لان القراءة اذا لم تتم كان امتناعا عن الاتمام لا رفضا للفرض ولو تحول رأيه بعد ما صلى ركعة وكبر بالقول الثاني فان تحول الى قول ابن عباس بعد ما كبر بقول ابن مسعود وقرأ ان لم يفرغ من القراءة يكبر ما بقي من تكبيرات ابن عباس ويعيد القراءة وان فرغ من القراءة كبر ما بقي ولا يعيد القراءة (قوله ويرفع يديه في الزوائد) توضيح لما أبهمه سابقا بقوله ولا يرفع الايدي الا في فقعس صمعج فان العين الاولى للاشارة الى العيدين فبين هنا أنه خاص بالزوائد دون تكبيرة الركوع وان تكبيرتي الركوع لما ألحقت بالزوائد في كونهما واجبتين حتى يجب السهو بتركهما ساهيا كما صرح به في السراج الوهاج ربما توهم انهما التحقتا بهما في الرفع أيضا فنص على أنه خاص بالزوائد وعن أبي يوسف لا يرفع يديه فيها وهو ضعيف ويستثنى منه ما اذا كبر راكعا لكونه مسبوقا كما قدمناه فانه لا يرفع يديه كما ذكره الاسبيجابي وقيل يرفع يديه وأشار المصنف الى أنه يسكت بين كل تكبيرتين لانه ليس بينهما ذكر مسنون عندنا ولهذا يرسل يديه عندنا وقدره مقدار ثلاث تسبيحات لزوال الاشتباه وذكر في المبسوط ان هذا التقدير ليس بلازم بل يختلف بكثرة الزحام وقلته لان المقصود ازالة الاشتباه ولم يذكر هنا الجهر بالقراءة لما علم سابقا في فصل القراءة ويقرأ فيهما كما يقرأ في الجمعة وفي الظهيرية لو صلى خلف امام لا يرى رفع اليدين عند تكبيرات الزوائد يرفع يديه ولا يوافق الامام في الترك اه (قوله ويخطب بعدها خطبتين)

حيث قال وان تذكر في الركوع ففي ظاهر الرواية لا يكبر ويمضي على صلاته وعلى ما ذكره الكرخي ومشى عليه صاحب البدائع وهو رواية النوادر يعود الى القيام ويكبر ويعيد الركوع ولا يعيد في الفصلين القراءة اه (قوله فان تكبيرتي الركوع الخ) ظاهره ان تكبير الركوع في الركعتين واجب يجب بتركه سجود السهو وهكذا افهمه في الشرنبلالية من عبارة المؤلف واعترضه بان الكمال صرح في باب سجود السهو بانه لا يجب بترك تكبيرات الانتقال الا في تكبيرة ركوع الركعة الثانية من صلاة العيد اه قلت والمؤلف أيضا صرح بذلك هناك فيتعين حمل كلامه هنا على ان المراد بتكبيرتي الركوع التكبيرتان في ركوعي الركعة الثانية من صلاتي العيدين وهذا وان كان فيه نوع بعد لكنه يرتكب توفيقا بين كلاميه

اقتداء

اقتداء بفعله عليه الصلاة والسلام بخلاف الجمعة فانه يخطب قبلها لان الخطبة فيها شرط والشرط متقدم أو مقارن وفي العيد ليست بشرط ولهذا اذا خطب قبلها صح وكره لانه خالف السنة كما لو تركها أصلا وفي المجتبى ويبدأ بالتحميد في خطبة الجمعة وخطبة الاستسقاء وخطبة النكاح ويبدأ بالتكبيرات في خطبة العيدين ويستحب أن يستفتح الاولى بتسع تكبيرات تترى والثانية بسبع قال عبد الله بن عتبة بن مسعود هو من السنة ويكبر قبل أن ينزل من المنبر أربع عشرة اه ويجب السكوت والاستماع في خطبة العيدين وخطبة الموسم كذا في المجتبى (قوله ويعلم الناس فيها أحكام صدقة الفطر) لانها شرعت لاجله قال في السراج الوهاج وأحكامها خمسة على من تجب ولمن تجب ومتى تجب وكم تجب ومم تجب أما على من تجب فعلى الحر المسلم المالك للنصاب وأما لمن تجب فللفقراء والمساكين وأما متى تجب فبطلوع الفجر وأما كم تجب فنصف صاع من بر أو صاع من تمر أو شعير أو زبيب وأما مم تجب فمن أربعة أشياء المذكورة وأما ما سواها فبالقيمة (قوله ولم تقض ان فاتت مع الامام) لان الصلاة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد فمراده نفي صلاتها وحده والا فاذا فاتت مع امام وأمكنه أن يذهب الى امام آخر فانه يذهب اليه لانه يجوز تعدادها في مصر واحد في موضعين وأكثر اتفاقا وانما الخلاف في الجمعة وأطلقه فشمل ما اذا كان في الوقت أو خرج الوقت وما اذا لم يدخل مع الامام أصلا أو دخل معه وأفسدها فلا قضاء عليه أصلا وقال أبو يوسف اذا أفسدها بعد الشروع يقضي لان الشروع في الايجاب كالنذر كذا في المحيط ولا يخفى أنه اذا لم يلزمه القضاء والاثم عليه لترك الواجب من غير عذر كالسجدة الصلاتية اذا لم يسجد لها حتى فرغ من صلاته وفي البدائع وأما حكمها اذا فسدت أو فاتت فكل ما يفسد سائر الصلوات والجمعة يفسدها من خروج الوقت ولو بعد القعود وفوت الجماعة على التفصيل والاختلاف المذكور في الجمعة غير انها ان فسدت بنحو حدث عمد يستقبلها وان فسدت بخروج الوقت سقطت ولا يقضيها عندنا كالجمعة ولكنه يصلي أربعا مثل صلاة الضحى ان شاء لانها اذا فاتته لا يمكن تداركها بالقضاء لفقد الشرائط فلو صلى مثل الضحى لنيل الثواب كان حسنا وهو مروي عن ابن مسعود (قوله وتؤخر بعذر الى الغد فقط) لان الاصل فيها ان لا تقضى لكن ورد الحديث بتأخيرها الى الغد للعذر فبقي ما عداه على الاصل فلا تؤخر الى الغد بغير عذر ولا الى ما بعده بعذر ولما قدم ان انتهاء وقتها زوال الشمس من اليوم الاول لم يحتج الى التقييد هنا فالعبارة الجيدة وتؤخر بعذر الى الزوال من الغد فقط ولم يذكر في الكتب المعتبرة اختلافا في هذا وذكر في المجتبى عن الطحاوي في شرح الآثار أن هذا قول أبي يوسف وقال أبو حنيفة ان فاتت في اليوم الاول لم تقض لابي يوسف حديث أنس قال أخبرني عمومتي من الانصار ان الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان وأصبحوا صياما فشهدوا عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال انهم رأوا الهلال في الليلة الماضية فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالفطر وأفطروا وخرج بهم من الغد فصلى بهم صلاة العيد ولابي حنيفة أن الاصل ان لا تقضى لكن تركناه في الاضحى لخصائص العيد ثمة وهو جواز النحر وحرمة الصوم وفيما عداه جرينا على الاصل قال الطحاوي في حديث أنس وليخرجوا لعيدهم من الغد وليس فيه أنه صلى صلاة العيد بهم فيحتمل أن يكون خروجهم لاظهار سواد المسلمين وارهابا للعدو وهم اه (قوله وهي أحكام الاضحى) أي الاحكام المذكورة لعيد الفطر ثابتة لعيد الاضحى صفة وشرطا ووقتا ومندوبا بالاستواء ثم ما دليلا واستثنى المصنف رحمه الله من ذلك فقال

يعلم فيهما أحكام صدقة الفطر ولم تقض ان فاتت مع الامام وتؤخر بعذر الى الغد فقط وهي أحكام الاضحى

(قوله فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل) قال في النهر أي تحريما اه والظاهر انه غير صحيح لقول التبيين بعد ولكن يستحب أن يأكل وهو يعطي نفي التنزيه كما لا يخفى قاله الشيخ اسمعيل فليتأمل والاحسن الاستدلال بما قاله في البدائع وأما في عيد الاضحى فان شاء ذاق وان شاء لم يذق والادب أن لا يذوق شيأ الى وقت الفراغ من الصلاة حتى يكون تناوله من القرابين اه فان هذا التعبير يفيد نفي الكراهة أصلا وانظر ما قدمناه في مكروهات الصلاة قبيل الفصل (قوله فينبغي للخطيب أن يعلمهم الخ) قال في النهر قدمنا ما يستغني به عن ذلك وارجع اليه وما قدمه هو قوله في خطبة صلاة الفطر يمكن ان تظهر في حق من أتى بها في العام القابل أو في حق من لم يؤدها قبل الصلاة اه ولا يخفى ما فيه فان من العام الى العام ينسى العالم فضلا عن العوام وظهور الثمرة في حق من لم يؤدها فقط بعيد اذ المقصود تذكير الاحكام للعام على انه لا يظهر في حق تكبير التشريق خصوصا مع ما ذكره المؤلف من الذي يستفاد من كلامهم فانه يؤيد ما قاله وقد ذكر في الدر المختار في أول باب صدقة الفطر عن الشمني انه كان عليه الصلاة والسلام يخطب قبل الفطر بيومين وظاهره يأمر باخراجها (قوله وفي المجتبى وانما قيده بالعذر الخ) قال في النهر أقول الذي في المعراج عن المجتبى ما قدمناه يعني من قوله في صلاة الفطر لو أخرها بلا عذر لم يصلها بخلاف عيد الاضحى قال وهو الموافق لكلامهم والظاهر ان ما في البحر سهو اه قلت الذي رأيته في المجتبى عين ما ذكره المؤلف فلا ينبغي الحكم عليه بالسهو بدون مراجعة له كما هو مقتضى نقله عن المعراج وأغرب منه ما فعله الرملي حيث نقل صدر عبارة المجتبى وحكم على المؤلف بالسهو مع ان قول المجتبى وانما قيده الخ مذكور عقيب ما نقله الرملي بلا فاصل ولعله ساقط من نسخته والله تعالى أعلم

لكن هنا يؤخر الاكل عنها ويكبر في الطريق جهرا ويعلم الاضحية وتكبير التشريق وتؤخر بعذر الى ثلاثة أيام والتعريف ليس بشئ

(لكن هنا يؤخر الاكل) للاتباع فيهما وهو مستحب ولا يلزم من ترك المستحب ثبوت الكراهة اذ لا بد لها من دليل خاص فلذا كان المختار عدم كراهة الاكل قبل الصلاة وأطلقه فشمل من لا يضحي وقيل انه لا يستحب التأخير في حقه وشمل من كان في المصر ومن كان في السواد وقيده في غاية البيان بان هذا في حق المصري أما القروي فانه يذوق من حين أصبح ولا يمسك كما في عيد الفطر لان الاضاحي تذبح في القرى من الصباح (قوله ويكبر في الطريق جهرا) للاتباع أيضا وظاهره أنه ليس بمستحب في البيت وفي المصلى وفي المحيط ويكبر في حال خروجه الى المصلى جهرا فاذا انتهى الى المصلى يترك وفي رواية لا يقطعها ما لم يفتتح الامام الصلاة لانه وقت التكبير فانه يكبر عقب الصلاة جهرا ويسن الجهر بالتكبير اظهارا للشعائر اه وجزم في البدائع بالاولى وعمل الناس في المساجد على الرواية الثانية (قوله ويعلم الاضحية وتكبير التشريق في الخطبة) لانها شرعت لتعليم أحكام الوقت هكذا ذكروا مع أن تكبير التشريق يحتاج الى تعليمه قبل يوم عرفة ليتعلموه يوم عرفة فانه ابتداؤه فينبغي للخطيب أن يعلمهم أحكامه في الجمعة التي قبل عيد الاضحى كما أنه ينبغي له أن يعلمهم أحكام صدقة الفطر في الجمعة التي قبل عيد الفطر ليتعلموها ويخرجوها قبل الخروج الى المصلى ولم أره منقولا والعلم أمانة في عنق العلماء ويستفاد من كلامهم أن الخطيب اذا رأى بهم حاجة الى معرفة بعض الاحكام فانه يعلمهم اياها في خطبة الجمعة خصوصا في زماننا من كثرة الجهل وقلة العلم فينبغي أن يعلمهم أحكام الصلاة كما لا يخفى (قوله وتؤخر بعذر الى ثلاثة أيام) لانها موقتة بوقت الاضحية فتجوز ما دام وقتها باقيا ولا تجوز بعده بحال لانها لا تقضى قيد بالعذر لان تأخيرها لغير عذر عن اليوم الاول مكروه بخلاف تأخير عيد الفطر لغير عذر فانه لا يجوز ولا يصلى بعده والتقييد بالعذر هنا لنفي الكراهة وفي عيد الفطر للصحة كذا في أكثر الكتب المعتمدة وفي المجتبى وانما قيده بالعذر لانه لو تركها في اليوم الاول بغير عذر لم يصلها بعد كذا في صلاة الجلابي وهو من جملة غرائبه رحمه الله (قوله والتعريف ليس بشئ) وهو في اللغة الوقوف بعرفات والمراد به هنا وقوف الناس يوم عرفة في غير عرفات تشبها بالواقفين بها واختلف في معنى هذا اللفظ ففي فتح القدير أن ظاهره أنه مطلوب الاجتناب فيكون مكروها وفي النهاية ليس بشئ يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة وفي غاية البيان أي ليس بشئ في حكم الوقوف لقول محمد في الاصل دم السمك ليس بشئ في حكم الدماء وهذا لانه شئ حقيقة لكونه موجودا الا أنه لما لم يكن معتبرا نفي عنه اسم الشئ وانما لم يعتبر تعريفهم لان الوقوف لما كان عبادة مخصوصة بمكان لم يجز فعله الا في ذلك المكان كالطواف وغيره ألا ترى أنه لا يجوز الطواف حول سائر البيوت تشبها بالطواف حول الكعبة اه

وظاهره أن الكراهة تحريمية وفى الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة التضحية بالديك او بالدجاج فى أيام الاضحية ممن لا أضحية عليه لعسرته بطريق التشبه بالمضحين مكروه لان هذا من رسوم المجوس اه (قوله وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الى آخره بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجماعة مستحبة) بيان لتكبير التشريق والاضافة فيه بيانية أى التكبير الذى هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان بتلك الالفاظ فى شئ من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وبهذا اندفع ما فى غاية البيان من أن هذه الاضافة وقعت على قولهما لانه لا تكبير فى أيام التشريق عند أبى حنيفة اه فان التكبير فى هذا الوقت الخاص يسمى تشريقا فاذا صار علما عليه خرج من اوادته معناه الاصلى من تشريق اللحم مع أنه ان روعى هذا المعنى لم يكن متفرعا على قول أحد لانهم اتفقوا على تكبير التشريق فى يوم عرفة وليس المعنى موجودا فيه وما فى الحقائق من أنه انما أضيف الى التشريق مع أنه يؤتى به فى غيرها لما ان أكثره فى أيام التشريق ولا لاكثر حكم الكل يؤل الى أنه على قولهما كما لا يخفى وعلى هذا فما فى الخلاصة والبدائع من أن أيام النحر ثلاثة وأيام التشريق ثلاثة ويمضى ذلك كله فى أربعة أيام العاشر من ذى الحجة للنحر خاصة والثالث عشر للتشريق خاصة واليومان فيما بينهما للنحر والتشريق جميعا اه فبيان للواقع من أفعال الناس من انهم يشرقون اللحم فى أيام مخصوصة لا بيان لتكبير التشريق لاتفاقهم على أن اليوم الاول من أيام النحر يكبر فيه ثم صرح فى البدائع بان التشريق فى اللغة كما يطلق على القاء لحوم الاضاحى بالمشرقة يطلق على رفع الصوت بالتكبير قاله النضر بن شميل ولذا استدل أبو حنيفة على اشتراط المصر لوجوب التكبير بقول على لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا فى مصر جامع فحينئذ ظهر ان الاضافة فيه على قول الكل ثم سماه فى الكتاب سنة تبعا للكرخى مع انه واجب على الاصح كما فى غاية البيان للامر فى قوله تعالى واذكروا الله فى أيام معدودات ولقوله تعالى ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات على القول بان كلا منهما أيام التشريق وقيل المعدودات أيام التشريق والمعلومات أيام العشر وقيل المعلومات يوم النحر ويومان بعده والمعدودات أيام التشريق لانه أمر فى المعدودات بالذكر مطلقا وفى المعلومات الذكر على ما رزقهم من بهيمة الانعام وهى الذبائح ومطلق الامر للوجوب واطلاق اسم السنة على الواجب جائز لان السنة عبارة عن الطريقة المرضية أو السيرة الحسنة وكل واجب هذا صفته كذا فى البدائع ولا يخفى انه مجاز عرفا فيحتاج الى قرينة والا انصرف الى المعنى الحقيقى وهى فى كلام المصنف قوله بعده وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر فصرح بالوجوب بالاقتداء ولولا انه واجب لما وجب بالاقتداء وقد يقال ان الامر فى الآية يفيد الافتراض لانه قطعى فلا بد له من صارف منه الى الوجوب والحق كما قدمناه مرارا ان السنة المؤكدة والواجب متساويان فى الرتبة فلذا تارة يصرحون فى الشئ بانه سنة ويصرحون فيه بعينه بانه واجب لعدم التفاوت فى استحقاق الاثم بتركه وبين وقته فأفاد ان أوله عقب فجر يوم عرفة فالمراد ببعد عقب فى عبارته ولا

وسن بعد فجر عرفة الى ثمان مرة الله أكبر الخ بشرط اقامة ومصر ومكتوبة وجماعة مستحبة

(قوله وفى الذخيرة من كتاب الحظر والاباحة الخ) فيه انه لا شاهد فيه لما نحن فيه لما ان العلة فى كراهة التضحية كونها من رسوم المجوس وهى منتفية هنا الا أن يقال ان الجامع التشبه فى كل من المسئلتين فان التشبه هنا وان كان بالمسلمين فهو مكروه كما يفيده كلام المحقق فى الفتح وغيره وفى النهر والحاصل ان عباراتهم ناطقة بترجيح الكراهة وشذوذ غيره (قوله وقد يقال الخ) يؤخذ جوابه مما قاله فى الفتح اختلف فى ان تكبيرات التشريق واجبة فى المذهب أو سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة أنهض وهو مواظبته صلى الله تعالى عليه وسلم وأما الاستدلال بقوله تعالى ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غيره فى الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح اه الا أن يقال مراده ان من استدل بالآية يلزمه القول بالفرضية تأمل (قوله والحق كما قدمناه مرارا الخ) أى الحق فى الجواب عن المصنف حيث سماه سنة لا فى

الجواب عن قوله فقد يقال فكان ينبغى تاخير القيل الى ما بعد الجواب هذا وفيما قاله نظر لان الذى قدمه مرارا انهما متساويان فى أصل الاثم بتركهما الا انهما فى رتبة واحدة بل الاثم فيهما متفاوت وظاهر كلامه انهما متحدان فيما صدقا عليه كالانسان والبشر وليس كذلك يدل عليه ما شاع بينهم وحرروه فى كتبهم من ذكر الخلاف فى الوتر هل هو سنة أو واجب وترجيحهم قول الامام بوجوبه فلو كانا متساويين لما ساغ ذلك

خلاف فيه وأفاد آخره بقوله الى ثمان أي مع ثمان صلوات فلذا لم يقل ثمانية وهي من الغايات التي تدخل في المغيا كذا في المصفى وهذا عند أبي حنيفة فالتكبير عنده عقب ثمان صلوات فينتهي بالتكبير عقب العصر يوم النحر وعندهما ينتهي بالتكبير عقب العصر من آخر أيام التشريق وهي ثلاث وعشرون صلاة وهو قول عمر وعلي ورجحاه لانه الأكثر وهو الاحوط في العبادات ورجح أبو حنيفة قول ابن مسعود لان الجهر بالتكبير بدعة فكان الاخذ بالاقل أولى احتياطا وقد ذكروا في مسائل السجدات ان ماتردد بين بدعة وواجب فانه يؤتى به احتياطا وماتردد بين بدعة وسنة يترك احتياطا كما في المحيط وغيره وهو يقتضي ترجيح قولهما ولهذا ذكر الاسبيجابي وغيره ان الفتوى على قولهما وفي الخلاصة وعليه عمل الناس اليوم وفي المجتبى والعمل والفتوى في عامة الامصار وكافة الاعصار على قولهما وهذا بناء على انه اذا اختلف أبو حنيفة وصاحباه فالاصح ان العبرة بقوة الدليل كما في آخر الحاوي القدسي وهو مبني على ان قولهما في كل مسئلة مروي عنه أيضا كما ذكره في الحاوي أيضا والا فكيف يفتى بغير قول صاحب المذهب وبه اندفع ماذكره في فتح القدير من ترجيح قوله هنا ورد فتوى المشايخ بقولهما الا ان يريدوا بالواجب المذكور في باب السجدات الفرض ويلتزم ان ماتردد بين بدعة وواجب اصطلاحي فانه يترك كالسنة فيترجح قوله وفي قوله مرة اشارة الى رد مانقل عن الشافعي انه يكرر التكبير ثلاثا وقول الله أكبر الى آخره بيان لالفاظه وهو الله أكبر الله أكبر لا اله الا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وقد ذكر الفقهاء انه مأثور عن الخليل عليه السلام وأصله ان جبريل عليه السلام لما جاء بالفداء خاف العجلة على ابراهيم فقال الله أكبر الله أكبر فلما رآه ابراهيم عليه السلام قال لا اله الا الله والله أكبر فلما علم اسمعيل الفداء قال اسمعيل الله أكبر ولله الحمد كذا في غاية البيان وكثير من الكتب ولم يثبت عند المحدثين كما في فتح القدير وقد صرحوا بان الذبيح اسمعيل وفيه اختلاف بين السلف والخلف فطائفة قالوا به وطائفة قالوا بانه اسحق والحنفية مائلون الى الاول ورجحه الامام أبو الليث السمرقندي في البستان بانه أشبه بالكتاب والسنة فاما الكتاب فقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم ثم قال بعد قصة الذبح وبشرناه باسحق الآية وأما الخبر فما روي عنه عليه السلام أنا ابن الذبيحين يعني أباه عبد الله واسمعيل واتفقت الامة انه كان من ولد اسمعيل وقال أهل التوراة مكتوب في التوراة انه كان اسحق فان صح ذلك فيما آمنا به اه وأما محل أدائه فدبر الصلاة وفورها من غير ان يتخلل ما يقطع حرمة الصلاة حتى لو ضحك قهقهة أو أحدث متعمدا أو تكلم عامدا أو ساهيا أو خرج من المسجد أو جاوز الصفوف في الصحراء لا يكبر لان التكبير من خصائص الصلاة حيث لا يؤتى به الا عقب الصلاة فيراعى لاتيانه حرمتها وهذه العوارض تقطع حرمتها ولو صرف وجهه عن القبلة ولم يخرج من المسجد ولم يجاوز الصفوف أو سبقه الحدث يكبر لان حرمة الصلاة باقية والاصل ان كل ما يقطع البناء يقطع التكبير ومالا فلا واذا سبقه الحدث فان شاء ذهب وتوضأ ورجع فكبر وان شاء كبر من غير تطهير لانه لا يؤدى في تحريمة الصلاة فلا يشترط له الطهارة قال الامام السرخسي والاصح عندي انه يكبر ولا يخرج من المسجد للطهارة لان التكبير لما لم يفتقر الى الطهارة كان خروجه مع عدم الحاجة قاطعا الفور والصلاة فلا يمكنه التكبير بعد ذلك فيكبر للحال جزما كذا في البدائع وشرط الاقامة احترازا عن المسافر فلا تكبير عليه ولو صلى المسافرون في المصر جماعة على الاصح كما في البدائع وقيد بالمصر احترازا عن أهل القرى وقيد بالمكتوبة احترازا عن الواجب كصلاة

(قوله ولا خلاف فيه) كذا نقله في النهر عن السراج قال وفيه نظر (قوله الا أن يريد بالواجب المذكور الخ) بعده انهم ذكروا فيمن شك في الوتر انها الثانية أو الثالثة انه يقنت فيهما وعللوه بذلك كما مر في بابه مع ان القنوت غير فرض (قوله والاصح عندي انه يكبر) وكذا ذكر في الفتح انه الاصح قال في الشرنبلالية ويخالفه ما قاله الزيلعي وان سبقه الحدث قبل أن يكبر توضأ وكبر على الصحيح

(قوله وذكر الشارح أن الحاصل الخ) ومثله في شرح الجامع لقاضيخان (قوله وليس بصحيح الخ) قال في النهر بل هو صحيح اذ من شرائطه الوقت أعني أيام التشريق حتى لو فاتته صلاة في أيامه فقضاها في غير أيامه من القابل لا يكبر واذا لم يشترط السلطان أو نائبه فلا معنى لاشتراط الاذن العام وكأنهم استغنوا بذكر السلطان عنه على ما قدمنا ان الاذن العام لم يذكر في الظاهر نعم بقي أن يقال من شرائطها الجماعة التي هي جمع والواحد هنا مع الامام جماعة

وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر

فكيف يصح أن يقال ان شروطه شروط الجمعة اه والجواب أن المراد الاشتراك في اشتراط الجماعة فيهما لا من كل وجه والا انتقض ما أجاب به أولا فان الشرط في الجمعة وقت الظهر فالاشتراك في اشتراط الوقت فيهما مطلقا فكذا الجماعة تدبر (قوله فقضاها فيها) أي في العام القابل في هذه الايام (قوله حتى لو سها) أي حيث نسي ما لا ينسى عادة حين علمه خلفه وذلك ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الكائن عقيب فجر عرفة وأما بعد توالي ثلاثة أوقات فلم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به كذا في الفتح

الوتر والعيدين وعن النافلة فلا تكبير عقبها وفي المجتبى والبلخيون يكبرون عقب صلاة العيد لانها تؤدى بجماعة واشبه الجمعة اه وفي مبسوط أبي الليث ولو كبر على اثر صلاة العيد لا بأس به لان المسلمين توارثوا هكذا فوجب ان يتبع توارث المسلمين اه وفي الظهيرية عن الفقيه أبي جعفر قال سمعت ان مشايخنا كانوا يرون التكبير في الاسواق في الايام العشر اه وفي المجتبى لا تمنع العامة عنه وبه نأخذ وتدخل الجمعة في المكتوبة كما في المحيط وأراد بالمكتوبة الصلاة المفروضة من الصلوات الخمس فلا تكبير عقب صلاة الجنازة وان كانت مكتوبة وقيد بالجماعة فلا تكبير على المنفرد وقيد بكونها مستحبة احترازا عن جماعة النساء والعراة ولم يشترط الحرية لانها ليست بشرط على الاصح حتى لو أم العبد قوما وجب عليه وعليهم التكبير وذكر الشارح ان الحاصل ان شروطه شروط الجمعة غير الخطبة والسلطان والحرية في رواية وهو الاصح اه وليس بصحيح اذ ليس الوقت والاذن العام من شروطه وهذا كله عند أبي حنيفة أخذا من قول علي لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا أضحى الا في مصر جامع فان المراد بالتشريق التكبير كما قدمناه لان تشريق اللحم لا يختص بمكان دون مكان وأما عندهما فهو واجب على كل من يصلي المكتوبة لانه تبع لها فيجب على المسافر والمرأة والقروي قال في السراج الوهاج والجوهرة والفتوى على قولهما في هذا أيضا والحاصل ان الفتوى على قولهما في آخر وقته وفيمن يجب عليه وأطلق المصنف في التكبير عقب هذه الصلوات فشمل الاداء والقضاء وهي رباعية لا تكبير في ثلاثة منها الاولى فاتته في غير أيام التشريق فقضاها فيها ثانيها فاتته في هذه الايام فقضاها في غير هذه الايام ثالثها فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من السنة القابلة ولا تكبير في الاوليين اتفاقا وفي الثالثة خلاف أبي يوسف والصحيح ظاهر الرواية والتكبير انما هو في الرابعة وهي ما اذا فاتته في هذه الايام فقضاها فيها من هذه السنة فانه يكبر لقيام وقته كالاضحية ثم الذي يؤدى عقب الصلاة ثلاثة أشياء سجود السهو وتكبير التشريق والتلبية الا ان السهو يؤدى في تحريمة الصلاة حتى صح الاقتداء بالساهي بعد سلامه والتكبير يؤدى في حرمتها لا في تحريمتها حتى لم يصح الاقتداء بالامام بعد السلام قبل التكبير والتلبية لا تؤدى في شيء منها ولذا قال في الخلاصة ويبدأ الامام بسجود السهو ثم بالتكبير ثم بالتلبية ان كان محرما وفي فتاوى الولوالجي لو بدأ بالتلبية سقط السجود والتكبير ولما لم يكن مؤدى في تحريمتها لو تركه الامام فعلى القوم ان يأتوا به كسامع السجدة مع تاليها بخلاف ما اذا لم يسجد الامام للسهو فانهم لا يسجدون قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان أكبر بهم فكبر بهم أبو حنيفة رحمه الله وقد استنبط من هذه الواقعة أشياء منها هذه المسئلة ومنها ان تعظيم الاستاذ في اطاعته لا فيما يظنه طاعة لان أبا يوسف تقدم بامر أبي حنيفة ومنها انه ينبغي للاستاذ اذا تفرس في بعض أصحابه الخير ان يقدمه ويعظمه عند الناس حتى يعظموه ومنها ان التلميذ لا ينبغي أن ينسى حرمة أستاذه وان قدمه أستاذه وعظمه ألا ترى ان أبا يوسف شغله ذلك عن التكبير حتى سها (قوله وبالاقتداء يجب على المرأة والمسافر) أي باقتدائهما بمن يجب عليه يجب عليهما بطريق التبعية والمرأة تخافت بالتكبير لان صوتها عورة وكذا يجب على المسبوق لانه مقتد تحريمة لكن لا يكبر مع الامام ويكبر بعد ما قضى ما فاته وفي الاصل ولو تابعه لا تفسد صلاته وفي التلبية تفسد كذا في الخلاصة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

﴿باب صلاة الكسوف﴾

مناسبته للعيد وان كلا منهما يؤدى بالجماعة نهارا بغير أذان ولا اقامة وأخرها عن العيد لان صلاة العيد واجبة على الاصح يقال كسفت الشمس تكسف كسوفا وكسفها الله كسفا يتعدى ولا يتعدى قال جرير يرثى عمر بن عبد العزيز

الشمس طالعة ليست بكاسفة * تبكى عليك نجوم الليل والقمرا

أى ليست تكسف ضوء النجوم مع طلوعها لقلة ضوئها وبكائها عليك ولاجل ذلك لم يظهر لها نور فعلى هذا انتصب قوله نجوم على المفعول به والقمر معطوف عليه وتمامه فى السراج الوهاج ومنهم من جعل الكسوف للشمس والقمر ومنهم من جعل الكسوف للشمس والخسوف للقمر والاصل فى صلاة الكسوف حديث البخارى ان الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من الناس ولكنهما آيتان من آيات الله فاذا رأيتموها فصلوا وفى رواية فادعوا (قوله يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة) بيان لمقدارها ولصفة أدائها امامقدارها فذكر انها ركعتان وهو بيان لاقلها ولذا قال فى المجتبى ان شاؤا صلوها ركعتين أو اربعا أو أكثر كل ركعتين بتسليمة أو كل أربع وأما صفة أدائها فهى صفة أداء النفل من أن كل ركعة بركوع واحد وسجدتين ومن انه لا أذان له ولا اقامة ولا خطبة وينادى الصلاة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا ومن انها لا تصلى فى الاوقات المكروهة ومن انه لا يكره تطويل القيام والركوع والسجود والادعية والاذكار الذى هو من خصائص النوافل واحترز بقوله كالنفل عن قول أبى يوسف فانه قال كهيئة صلاة العيد وتقييده بامام الجمعة بيان للمستحب قال القاضى الاسبيجابى ويستحب فى كسوف الشمس ثلاثة أشياء الامام والوقت والموضع اما الامام فالسلطان أو القاضى ومن له ولاية اقامة الجمعة والعيدين وأما الوقت فهو الذى يباح فيه التطوع والموضع الذى يصلى فيه صلاة العيد أو المسجد الجامع وان صلوا فى موضع آخر أجزأهم ولكن الاول أفضل ولو صلوا وحدانا فى منازلهم جاز ويكره ان يجمع فى كل ناحية اه وبه اندفع مافى السراج الوهاج ان فى ذكر الامام اشارة الى انه لابد من شرائط الجمعة وهو كذلك الا الخطبة اه لكن جعله الوقت من المستحبات لا يصح لانه لا تجوز الصلاة فى الاوقات المكروهة ولم يبين المصنف رحمه الله صفتها من الوجوب والسنية وقد ذكر فى البدائع قولين وذكر محمد فى الاصل مايدل على عدم الوجوب فانه قال ولا تصلى نافلة فى جماعة الا قيام رمضان وصلاة الكسوف استثناها من النافلة والمستثنى من جنس المستثنى منه فدل على كونها نافلة لكن مطلق الامر فى قوله عليه الصلاة والسلام فصلوا يدل على الوجوب الا لصارف وما قد يتوهم من انه ذكره مع قوله وادعوا وان الدعاء ليس بواجب اجماعا فكذا الصلاة غير صحيح لان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم (قوله بلا جهر) تصريح بما علم من قوله كالنفل لان النفل النهارى لا يكون جهرا لدفع قولهما من الجهر لحديث ابن عباس صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكسوف فقام بنا قياما طويلا نحوا من سورة البقرة ولو جهر لما احتيج الى الحزر وقد تركنا الدلائل الكثيرة فى هذا الباب والكلام مع الشافعى والصاحبين رومالاختصار قال فى المجتبى وأما قدر القراءة فيها فروى انه عليه السلام قام فى الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفى الثانية بقدر سورة آل عمران وان طول القراءة خفف الدعاء أو على العكس اه (قوله وخطبة) أى بلا خطبة لانه عليه الصلاة والسلام أمر بها ولم يبين الخطبة وماورد من خطبته يوم مات ابراهيم وكسفت الشمس فانما كان للرد

على

﴿باب صلاة الكسوف﴾

(قوله وبه اندفع مافى السراج الخ) قال فى النهر معنى قوله لابد من شرائط الجمعة أى فى تحصيل كمال السنة نعم ظاهر ماقاله الاسبيجابى يفيد أنه لو صلاها عند الاستواء صحت فتدبره (قوله فدل على كونها نافلة) ذكر

﴿باب صلاة الكسوف﴾

يصلى ركعتين كالنفل امام الجمعة بلا جهر وخطبة

فى البدائع الجواب عنه وهو أن تسمية محمد اياها نافلة لا ينفى الوجوب لان النافلة عبارة عن الزيادة وكل واجب زيادة على الفرائض الموظفة اه قلت لى فيه نظر فانه اذا كان المراد من النافلة الزائد على الفرائض يلزم عليه خروج العيد مع انها لا تصلى بدون جماعة وفى العناية ذهب الى وجوبها بعض أصحابنا واختاره صاحب الاسرار والعامة ذهبت الى كونها سنة لانها ليست من شعائر الاسلام فانها توجد بعارض لكن صلاها النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت سنة والامر للندب

(قوله المصنف كالخسوف الخ) قال العيني أملاني الشيخ الحكم فيهما والتفصيل فيه ان صلاة الكسوف سنة أو واجبة وصلاة الخسوف حسنة وكذا البقية (قوله وعموم الامراض) قال في النهر اعلم أن كلمتهم متفقة على انهم يصلون فرادى ويدعون في عموم الامراض وهو شامل للطاعون لان الوباء اسم لكل مرض عام فكل طاعون في ذلك وباء ولا ينعكس وان الدعاء برفعه كما يفعله الناس في الجبل مشروع وليس دعاء برفع الشهادة لانه اثره لا عينه وعلى هذا فما قاله ابن حجر من ان الاجتماع للدعاء برفعه بدعة يعني حسنة واذا اجتمعوا صلى كل واحد ركعتين ينوى بهما رفعه وهذه المسئلة من حوادث الفتوى اه والكلام في هذه المسئلة بسطه المؤلف في الاشباه والنظائر

على من قال انها كسفت لموته لا لانها مشروعة له ولذا خطب بعد الانجلاء ولو كانت سنة له لخطب قبله كالصلاة والدعاء (قوله ثم يدعو حتى تنجلي الشمس) أي يدعو الامام والناس معه حتى تنجلي الشمس للحديث المتقدم أطلقه وأفاد ان الداعي مخير ان شاء دعا جالسا مستقبل القبلة وان شاء دعا قائما يستقبل الناس بوجهه قال الحلواني وهذا أحسن ولو قام ودعا معتمدا على عصا أو قوس كان أيضا حسنا وأفاد بكلمة ثم ان السنة تأخير الدعاء عن الصلاة لانه هو السنة في الادعية وفي المحيط ولا يصعد الامام على المنبر للدعاء ولا يخرج (قوله والا صلوها فرادى) أي ان لم يحضر امام الجمعة صلى الناس فرادى تحرزا عن الفتنة اذ هي تقام بجمع عظيم وروى عن أبي حنيفة ان لكل امام مسجد أن يصلي بجماعة والصحيح ظاهر الرواية لان أداء هذه الصلوات بالجماعة عرف باقامة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما يقيمها الآن من هو قائم مقامه وان لم يقمها الامام صلى الناس فرادى ان شاؤا ركعتين وان شاؤا أربعا والاربع أفضل ثم ان شاؤا طولوا القراءة وان شاؤا قصروا واشتغلوا بالدعاء حتى تنجلي الشمس كذا في البدائع (قوله كالخسوف والظلمة والريح والفزع) أي حيث يصلي الناس فرادى لانه قد خسف القمر في عهده عليه السلام مرارا ولم ينقل انه جمع الناس له ولان الجمع فيه متعسر كالزلازل والصواعق وانتشار الكواكب والضوء الهائل بالليل والثلج والامطار الدائمة وعموم الامراض والخوف الغالب من العدو ونحو ذلك من الافزاع والاهوال لان ذلك كله من الآيات المخوفة والله تعالى يخوف عباده ليتركوا المعاصي ويرجعوا الى الطاعة التي فيها فوزهم وخلاصهم وأقرب أحوال العبد في الرجوع الى ربه الصلاة وذكر في البدائع انهم يصلون في منازلهم وفي المجتبى وقيل الجماعة جائزة عندنا لكنها ليست بسنة والله أعلم

ثم يدعو حتى تنجلي الشمس والا صلوا فرادى كالخسوف والظلمة والريح والفزع

﴿باب الاستسقاء﴾

له صلاة لا بجماعة ودعاء واستغفار لا قلب رداء

﴿باب الاستسقاء﴾

هو طلب السقيا من الله تعالى بالثناء عليه والفزع اليه والاستغفار وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام حين أجهد قومه القحط والجدب فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وأما السنة فصح في الآثار الكثيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم استسقى مرارا وكذا الخلفاء بعده والامة أجمعت عليه خلفا عن سلف من غير نكير (قوله له صلاة لا بجماعة) عند أبي حنيفة بيان لكونها مشروعة في حق المنفرد وان الجماعة ليست بمشروعة لها ولم يبين صفتها وقد اختلف فيها والظاهر ما في الكتاب من انها جائزة وليست بسنة وقالا يصلي الامام ركعتين لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلاة العيد قلنا فعله مرة وتركه أخرى فلم يكن سنة كذا في الهداية (قوله ودعاء واستغفار) أي للاستسقاء دعاء واستغفار لما تلونا (قوله لا قلب رداء) أي ليس فيه قلب رداء لانه دعاء فيعتبر بسائر الادعية ولا فرق بين الامام والقوم وقالا يقلب الامام رداءه واختاره القدوري وهو ان يجعل الايمن على الايسر

(قوله وان الجماعة ليست بمشروعة) قال في النهر وأما عدم مشروعية الجماعة فيها فلقول محمد كما في الكافي لا صلاة في الاستسقاء وانما فيها دعاء بلغنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه خرج ودعا وبلغنا عن عمر أنه صعد على المنبر ودعا واستسقى ولم يبلغنا عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ذلك صلاة الا حديث واحد شاذ اه وهذا يفيد ان الجماعة فيها مكروهة ويدل على ذلك ما مر عن الاصل (قوله وقالا يقلب الامام رداءه) قال في النهر لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فعل ذلك ولابي حنيفة أنه دعاء فيعتبر بسائر الادعية وما روى من فعله كان تفاؤلا واعترض بانه لم لا يتفاءل من ابتلي به تأسيا به عليه الصلاة والسلام وأجيب بانه علم بالوحي أن الحال ينقلب متى قلب الرداء وهذا مما لا يتأتى في غيره فلا فائدة بالتأسي ظاهرا كذا في العناية وغيرها وفيه بحث اذ الاصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام كونها شرعا عاما حتى

والا يسر على الايمن ليقلب الله تعالى الحال من الجدب الى الخصب ومن العسر الى اليسر وقيل ان يجعل أعلاه أسفل وفي المدور يعتبر اليمين واليسار (قوله وانما يخرجون ثلاثة أيام) يعني متتابعات ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة أو مرقعة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسي رؤسهم ويقدمون الصدقة في كل يوم قبل خروجهم ويجددون التوبة ويستغفرون للمسلمين ويتواضعون بينهم ويستسقون بالضعفة والشيوخ وفي المجتبى والاولى أن يخرج الامام بالناس وان امتنع وقال اخرجوا جاز وان خرجوا بغير اذنه جاز ولا يخرج في الاستسقاء منبر بل يقوم الامام والقوم قعود وان أخرجوا المنبر جاز لحديث عائشة رضي الله عنها انه أخرج المنبر لاستسقائه صلى الله عليه وسلم وقيد بالخروج ثلاثة أيام لانه لم ينقل أكثر منها (قوله ولا يحضر أهل الذمة الاستسقاء) لنهي عمر رضي الله عنه ولان المقصود هو الدعاء قال تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال وفي فتاوى قاضيخان اختلفوا في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافرين ولم يرجح وذكر الولوالجي ان الفتوى على انه يجوز أن يقال يستجاب دعاؤه اهـ وأطلق المصنف الخروج للاستسقاء واستثنى في فتح القدير مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد ولم يستثن مسجد المدينة لعله لضيقه والا فهو أفضل من بيت المقدس والله تعالى أعلم

﴿باب الخوف﴾

أي صلاته ووجه المناسبة أن شرعية كل منهما العارض خوف وقدم الاستسقاء لان العارض هنالك انقطاع المطر وهو سماوي وهنا اختياري وهو الجهاد الذي سببه كفر الكافر (قوله ان اشتد من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة) هكذا صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم من حديث ابن عمر وهناك كيفيات أخرى معلومة في الخلافيات وذكر في المجتبى ان الكل جائز وانما الخلاف في الاولى وفي العناية ليس الاشتداد شرطا عند عامة مشايخنا قال في التحفة سبب جواز صلاة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الخوف والاشتداد وقال فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف لان حضرة العدو أقيمت مقام الخوف على ما عرف في أصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا حقيقة المشقة لان السفر سبب المشقة واقيم مقامها فكذا حضرة العدو وهنا سبب الخوف واقيم مقامه حقيقة الخوف اهـ وفي فتح القدير واعلم ان صلاة الخوف على الصفة المذكورة انما تلزم اذا تنازع القوم في الصلاة اما اذا لم يتنازعوا فالافضل أن يصلي باحدى الطائفتين تمام الصلاة ويصلي بالطائفة الاخرى امام آخر تمامها اهـ وذكر الاسبيجابي ان من انصرف منهم الى وجه العدو راكبا فانه لا يجوز سواء كان انصرافه من القبلة الى العدو أو عكسه وانما تتم الطائفة الاولى بلا قراءة لانهم لاحقون ولذا لو حاذتهم امرأة فسدت صلاتهم والثانية بقراءة لانهم مسبوقون ولذا لو حاذتهم امرأة لا تفسد صلاتهم ويدخل تحته المقيم خلف المسافر حتى يقضي ثلاث ركعات بلا قراءة ان كان من الطائفة الاولى وبقراءة ان كان من الثانية والمسبوق ان أدرك ركعة من الشفع الاول فهو من الطائفة الاولى والا فهو من الثانية وأطلق في الصلاة فشمل كل صلاة تؤدى بجماعة

(قول المصنف ولا يحضر أهل الذمة) كان بنسخة المتن التي وقعت للمؤلف هكذا وتابع الزيلعي والا فالذي في المتن مجردا وعليه شرح في النهر وحضور ذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام

لا قلب رداء وحضور ذمي وانما يخرجون ثلاثة أيام (قوله اختلفوا في أنه هل يجوز) قال في النهر أي يجوز عقلا وان لم يقع اهـ وهو بعيد جدا وبما بعده نسبة الجواز الى القول لا الى الاستجابة ولا معنى للاختلاف في جواز القول بها عقلا فالظاهر أن المراد الجواز شرعا يدل عليه قوله في غرر الاذكار ورأى مالك حضوره لان دعاءه قد يستجاب في الشدة لقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية اهـ قلت ولقوله تعالى قال رب انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين ولعل هذا وجه ما عليه الفتوى

﴿باب الخوف﴾

اذا اشتد الخوف من عدو أو سبع وقف الامام طائفة بازاء العدو وصلى ركعة وركعتين لو مقيما ومضت هذه الى العدو وجاءت تلك فصلى بهم ما بقي وسلم وذهبوا اليهم وجاءت الاولى وأتموا بلا قراءة وسلموا ثم الاخرى وأتموا بقراءة

كالصلوات

كالصلوات الخمس ومنها الجمعة وكذا العيد وفي المجتبى ويسجد للسهو في صلاة الخوف لعموم الحديث ويتابعه من خلفه ويسجد اللاحق في آخر صلاته (قوله وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة) لان الركعتين شطر في المغرب ولهذا شرع القعود عقيبهما ولان الواحد لا يتجزى فكانت الطائفة الاولى أولى بها للسبق فاذا ترجحت عند التعارض لزم اعتباره ومسائل خطأ الامام وتفاريعهم تركناها عمدا للاستغناء عنها (قوله ومن قاتل بطلت صلاته) لانه عمل كثير مفسد للصلاة وهو مراده بالمقاتلة والا فلو قاتل بعمل قليل كالرمية لا تفسد كما علم في مفسدات الصلاة واستدل في المجتبى بحديث المغيرة أن النبي صلى الله عليه وسلم شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فصلاهن من بعد ما مضى من الليل ولو جاز مع القتال لما أخرهن عن وقتهن اهـ وأشار المصنف الى ان السابح في البحر اذا لم يمكنه أن يرسل أعضاءه ساعة فانه لا يصلي وان صلى لا تصح وان أمكنه ذلك فانه يصلي بالايماء كذا في المجتبى (قوله فاذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى بالايماء الى أي جهة قدروا) لقوله تعالى فان خفتم فرجالا أو ركبانا والتوجه الى القبلة يسقط للضرورة أراد بالاشتداد ان لا يتهيأ لهم النزول عن الدابة كما في غاية البيان قيد بقوله فرادى لانه لا يجوز بجماعة لعدم الاتحاد في المكان الا اذا كان راكبا مع الامام على دابة واحدة فانه يجوز اقتداء المتأخر منهما بالمتقدم اتفاقا ويرد على المصنف ما اذا صلى راكبا في المصر فانه لا يجوز الا أن يقال انه معلوم مما قدمه من ان التطوع لا يجوز في المصر راكبا فكذا الفرض للضرورة وقيد بالركوب لانه لا يجوز ماشيا في غير المصر لان المشي عمل كثير مفسد للصلاة كالعريان السابح كما قدمناه وفي المحيط والراكب ان كان طالبا لا يجوز صلاته على الدابة لعدم ضرورة الخوف في حقه وان كان مطلوبا فلا بأس ان يصلي وهو سائر لان السير فعل الدابة حقيقة وانما أضيفت اليه معنى بتسييره واذا جاء العذر انقطعت الاضافة اليه بخلاف ما لو صلى وهو يمشي حيث لا يجوز لان المشي فعله حقيقة وهو مناف للصلاة اهـ (قوله ولم تجز بلا حضور عدو) لعدم الضرورة حتى لو رأوا سوادا فظنوا انه عدو فصلوا صلاة الخوف ثم بان انه ليس بعدو أعادوها لما قلنا الا اذا بان لهم قبل أن يتجاوزوا الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا وهذا كله في حق القوم وأما الامام فصلاته جائزة بكل حال لعدم المفسد في حقه والله أعلم

﴿كتاب الجنائز﴾

جمع جنازة وهي بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان كذا في المغرب ومناسبته لما قبله ان الخوف والقتال يفضي الى الموت أو لما فرغ من بيان الصلاة حال الحياة شرع في بيانها حال الموت وأخر الصلاة في الكعبة ليكون ختم كتاب الصلاة بما يتبرك بها حالا ومكانا وصفتها انها فرض كفاية بالاجماع حتى لا يسع للكل تركها كالجهاد وسبب وجوبها الميت المسلم لانها شرعت قضاء لحقه ولهذا تضاف اليه فيقال صلاة الجنازة بالفتح بمعنى الميت وركنها التكبيرات والقيام لان كل تكبيرة منها قائمة مقام ركعة وشرطها على الخصوص اثنان كونه مسلما وكونه مغسولا كذا في المحيط ويزاد على الشرطين كونه أمام المصلي كما صرحوا به وسننها التحميد والثناء والدعاء وما ذكره منها من كونه مكفنا بثلاثة أثواب أو بثيابه في الشهيد فهو تساهل كما في فتح القدير اذ ليس الكفن من سنن الصلاة (قوله ولي المحتضر القبلة على يمينه) أي وجه وجه من حضره الموت فالمحتضر من قرب من الموت وعلامته أن يسترخي قدماه فلا ينتصبان وينعوج أنفه

(قوله الا أن يقال انه معلوم مما قدمه الخ) هذا بعيد جدا

﴿كتاب الصلاة﴾

وصلى في المغرب بالاولى ركعتين وبالثانية ركعة ومن قاتل بطلت صلاته وان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى بالايماء الى أي جهة قدروا ولم تجز بلا حضور عدو

﴿كتاب الجنائز﴾

ولي المحتضر القبلة على يمينه

و ينخسف صدغاه وتمتد جلدة الخصية لان الخصية تتعلق بالموت و تتدلى جلدتها ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار وانما يوجه الى القبلة على يمينه لانه السنة المنقولة واختار مشايخنا بما وراء النهر الاستلقاء على ظهره وقدماه الى القبلة لانه أيسر لخروج الروح وتعقبه في فتح القدير وغيره بانه لم يذكر فيه وجه ولم يعرف الانقل والله أعلم بالايسر منهما ولكنه أيسر لتغميضه وشد لحيته وأمنع من تقوس أعضائه ثم اذا ألقي على القفا يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء اه وفي المبتغى بالمعجمة والاصح انه يوضع كما تيسر لاختلاف المواضع والاماكن اه وهذا كله اذا لم يشق عليه واذا شق عليه ترك على حاله كذا في المجتبى وذكر في المحيط الاضطجاع للمريض أنواع أحدها في حالة الصلاة وهو أن يستلقي على قفاه والثاني اذا قرب من الموت يضجع على الايمن واختير الاستلقاء والثالث في حالة الصلاة على الميت يضجع على قفاه معترضا للقبلة والرابع في اللحد يضجع على شقه الايمن ووجهه الى القبلة هكذا توارثت السنة اه وفي معراج الدراية والمرجوم لا يوجه اه (قوله ولقن الشهادة) بان يقال عنده لا اله الا الله محمد رسول الله ولا يؤمر بها للحديث الصحيح من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة وهو تحريض على التلقين بها عند الموت فيفيد الاستحباب وحينئذ فلا حاجة الى الاستدلال بالحديث الآخر لقنوا موتاكم قول لا اله الا الله وان حقيقته التلقين بعد الموت وقد اختلفوا فيه وقولهم انه مجاز تسمية للشئ باسم ما يؤل اليه قول لا دليل عليه لان الاصل الحقيقة وقد أطال المحقق في فتح القدير في رده وفي المجتبى واذا قالها مرة كفاه ولا يكثر عليه مالم يتكلم بعد ذلك ولما أكثر على ابن المبارك عند الوفاة قال اذا قلت ذلك مرة وانا على ذلك مالم أتكلم لان الغرض من التلقين أن يكون لا اله الا الله آخر قوله اه وفي القنية اشتد مرضه ودنا موته فالواجب على اخوانه وأصدقائه أن يلقنوه الشهادة اه وينبغي أن يكون مستحبا كما قدمناه لان الامر في الحديث لم يكن على حقيقته بل استعمل في مجازه فلم يكن قطعي الدلالة فلم يفد الوجوب قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره و يعامل معاملة موتى المسلمين حملا على انه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ أن يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف و بعضهم اختار واقيامه حال الموت وقد اعتاد الناس قراءة يس عند المحتضر وسيأتي (قوله فان مات شد لحياه وغمض عيناه) بذلك جرى التوارث ثم فيه تحسينه فيستحسن وتقدم في الوضوء ان اللحى بفتح اللام منبت اللحية من الانسان أو العظم الذي عليه الاسنان وعن أم سلمة ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على أبي سلمة بعد الوفاة وقد شق بصره فاغمضه ثم قال ان الروح اذا قبض تبعه البصر ثم قال اللهم اغفر لابي سلمة وارفع درجته في المهديين واخلفه في عقبه في الغابرين واغفر لنا وله يارب العالمين وافسح له في قبره ونور له فيه قال في المجتبى وينبغي أن يحفظه كل مسلم فيدعو به عند الحاجة وفي النتف يصنع بالمحتضر عشرة أشياء يوجه الى القبلة على قفاه أو يمينه و يمد أعضاؤه و يغمض عيناه و يقرأ عنده سورة يس و يحضر عنده من الطيب و يلقن لا اله الا الله و يخرج من عنده الحائض والنفساء والجنب و يوضع على بطنه سيف لئلا ينتفخ و يقرأ عنده القرآن الى أن يرفع اه أي الى أن يرفع روحه وفي التبيين و يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم

ناظرا أين تذهب قلت وفي فهم هذا دقة فانه قد يقال ان البصر انما يبصر مادام الروح في البدن فاذا فارقه تعطل الابصار كما يتعطل الاحساس والذي ظهر لي فيه بعد النظر ثلاثين سنة أن يجاب باحد أمرين أحدهما أن ذلك بعد خروج الروح من أكثر البدن وهي بعد باقية في الرأس والعينين فاذا خرج من الفم أكثرها ولم تنته كلها نظر البصر الى القدر الذي خرج وقد ورد أن الروح على قدر أعضائه واذا خرج بقيتها من الرأس والعين سكن النظر فيكون قوله اذا قبض الروح معناه اذا شرع في قبضه ولم ينته قبضه الثاني أن يحمل على ما ذكره كثير من العلماء أن الروح لها اتصال بالبدن وان كانت خارجة فترى وتسمع وترد السلام ويكون هذا الحديث من أقوى الادلة على ذلك والله تعالى أعلم بمراد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الروح لغتان التذكير والتأنيث كذا في شرح الباقاني قلت والجواب الثاني يرجع الى ما ذكره النووي تدبر (قوله الى أن يرفع) أقول الذي رأيته في النتف الى أن يرفع الى الغسل وهكذا نقله عنها القهستاني لكن عبارة الزيلعي تكره القراءة عنده حتى يغسل اه وكذا قال في شرح المنية لابن

ولقن الشهادة فان مات شد لحياه وغمض عيناه

أميرحاج قالوا وتكره القراءة عليه بعد موته حتى يغسل اه (قول المصنف بلا مضمضة واستنشاق) هذا لو كان طاهرا أما لو كان جنبا أو حائضا أو نفساء فعلا تتميما للطاهرة كما في الامداد عن شرح المقدسي وفي حاشية الرملي اطلاق المتون والشروح يشمل من مات جنبا وكذلك اطلاق الفتاوى والعلة تقتضيه ولم أر من صرح به لكن الاطلاق يدخله اه وفي حاشية مسكين أنهما لا يفعلان وعزاه الى الزيلعي قلت ولم أجد ذلك فيه ونقل بعده عن الشلبي قال فما ذكره الخلخالي أي في شرح القدوري من أن الجنب يمضمض ويستنشق غريب مخالف لعامة الكتب ثم قال في الحاشية ما ذكره الخلخالي يتجه على مذهب الامام في غسل الشهيد الجنب وما ذكره غيره يتجه على قولهما بعدم غسله اه وفيه أن التعليل بالحرج يقتضي عدمه عندهم تأمل (قوله غير ان اخراج الماء متعذر) قال في البدائع الا أن الميت لا يمضمض ولا يستنشق لان ادارة الماء في فم الميت غير ممكن ثم يتعذر اخراجه من الفم الا بالكب وانه مثلة مع أنه لا يؤمن أن يسيل منه شيء لو فعل ذلك به وكذا الماء لا يدخل الخياشيم الا بالجذب بالنفس وذا غير متصور من الميت ولو كلف الغاسل بذلك لوقع في الحرج اه (قوله لانه لم يكن بحيث يصلي) قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي يعقل الصلاة فأما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي فتح قال في النهر وهذا يقتضي أن من بلغ مجنونا لا يوضأ أيضا ولم أره لهم وانه لا يوضأ الا من بلغ سبعا لانه الذي يؤمر بالصلاة حينئذ اه قال الشيخ اسمعيل وفي كل منهما بحث أما الاول فالفرق ظاهر لانه اجتمع فيه المقتضي والمانع بخلاف الصبي وأما الثاني فالتعليق على من لم يعقل وكونه لم يكن بحيث يصل يقتضي خلافه فليتأمل اه وفي شرح المنية بعد سوقه كلام الحلواني وهذا التوجيه ليس بقوي اذ يقال ان هذا الوضوء سنة الغسل المفروض للميت لا تعلق لكون الميت بحيث يصلي أولا كما في المجنون اه وظاهر كلامه أنه لا كلام في المجنون أن يوضأ

و وضع على سرير مجمر وترا وستر عورته وجرد ووضئ بلا مضمضة واستنشاق وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض

الله عليه وسلم اللهم يسر عليه أمره وسهل عليه ما بعده وأسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا مما خرج عنه وفي المحيط وليسرع في جهازه لقوله عليه الصلاة والسلام عجلوا بموتاكم فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار (قوله ووضع على سرير مجمر وترا) لئلا يعتريه نداوة الارض ولينصب عنه الماء عند غسله وفي التجمير تعظيمه وازالة الرائحة الكريهة والوتر أحب الى الله من غيره وكيفيته أن يدار بالمجمرة حول السرير مرة أو ثلاثا أو خمسا ولا يزاد عليها كذا في التبيين وفي النهاية والكافي وفتح القدير أو سبعا ولا يزاد عليه وفي الظهيرية وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كما في حالة المرض اذا أراد الصلاة بايماء ومنهم من اختار الوضع عرضا كما يوضع في القبر والاصح انه يوضع كما تيسر اه وظاهر كلامه ان السرير يجمر قبل وضعه عليه وانه يوضع عليه كما مات ولا يؤخر الى وقت الغسل وفي الغاية يفعل هذا عند ارادة غسله اخفاء للرائحة الكريهة وقال القدوري اذا أرادوا غسله وضعوه على سريره والاول أشبه لما ذكرنا وفي التبيين وتكره قراءة القرآن عنده الى أن يغسل وفي المغرب جمر ثوبه وأجمره بخره (قوله وستر عورته) اقامة لواجب الستر ولان النظر اليها حرام كما في عورة الحي وأطلق العورة فشملت الخفيفة والغليظة وصححه في التبيين وغاية البيان وصحح في الهداية والمجتبى انها العورة الغليظة تيسيرا ولبطلان الشهوة وجعله في الكافي والظهيرية ظاهر الرواية وفي المحيط ويغسل عورته تحت الخرقة بعد أن يلف على يده خرقة لتصير الخرقة حائلة بين يده وبين العورة لان اللمس حرام كالنظر (قوله وجرد) أي من ثيابه ليمكنهم التنظيف وتغسيله عليه الصلاة والسلام في قميصه خصوصية له قالوا يجرد كما مات لان الثياب تحمى فيسرع اليه التغير (قوله ووضئ بلا مضمضة ولا استنشاق) لان الوضوء سنة الاغتسال غير ان اخراج الماء متعذر فيترك كان وفي الظهيرية ومن العلماء من قال يجعل الغاسل خرقة في أصبعه يمسح بها أسنانه ولهاته ولثته ويدخل في منخريه أيضا اه وفي المجتبى وعليه العمل اليوم وظاهر كلام المصنف ان الغاسل يمسح رأس الميت في الوضوء وهو ظاهر الرواية كالجنب وفي رواية لا فيهما لكنه لا يؤخر غسل رجليه في هذا الوضوء ولا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه فخالف الجنب فيهما كذا في المحيط ولم يذكر الاستنجاء للاختلاف فيه فعندهما يستنجي وعند أبي يوسف لا وأطلقه فشمل البالغ والصبي الا ان الصبي الذي لا يعقل الصلاة لا يوضأ لانه لم يكن بحيث يصلي (قوله وصب عليه ماء مغلي بسدر أو حرض) مبالغة في التنظيف لان تسخين الماء كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وما يظن مانعا وهو كون سخونته توجب انحلال ما في الباطن فيكثر

الخارج هو عندنا داع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما فى الباطن تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحامل له فعندنا الماء الحار أفضل على كل حال والحرض اشنان غير مطحون والمغلى من الاغلاء لا من الغلى والغليان لانه لازم كذا فى المعراج (قوله والا والقراح) أى ان لم يتيسر ماذكر فيصب عليه الماء الخالص لان المقصود هو الطهارة ويحصل به (قوله وغسل رأسه ولحيته بالخطمى) لانه أبلغ فى استخلاص الوسخ وان لم يكن فبالصابون ونحوه لانه يعمل عمله هذا اذا كان فى رأسه شعر اعتبارا بحالة الحياة والخطمى بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس كما فى الصحاح ونقل القاضى عياض فى تنبيهاته الفتح لا غير والمراد به خطمى العراق (قوله واضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلى التخت منه ثم على يمينه كذلك) لان السنة هى البداءة من الميامن والمراد بما يلى التخت منه الجنب المتصل بالتخت والتخت بالخاء المعجمة لا بالحاء المهملة لان بالحاء المهملة يوهم ان غسل ما يلى التحت من الجنب لا الجنب المتصل بالتخت اما بالخاء المعجمة يفهم الجنب المتصل كذا فى معراج الدراية وبه اندفع ماذكره العينى من جواز الوجهين (قوله ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رفيقا وما خرج منه غسله) تنظيفا له ثم اعلم ان المصنف ذكر غسله مرتين الاولى بقوله واضجع على يساره فيغسل الثانية بقوله ثم على يمينه كذلك ولم يذكر الغسلة الثالثة تمام السنة قال فى المحيط بعد اقعاده ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله لان التثليث مسنون فى غسل الحى فكذا فى غسل الميت وما قيل من انه ذكرها بقوله وصب عليه ماء مغلى فغير صحيح لانها ليست غسلة من الثلاث بدليل قوله بعد وغسل رأسه ولحيته بالخطمى فان السنة أن يبدأ بغسلهما قبل الغسلة الاولى وانما هو كلام اجمالى لبيان كيفية الماء والحاصل ان السنة انه اذا فرغ من وضوئه غسل رأسه ولحيته بالخطمى من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر ويغسله وهذه مرة ثم على الايمن كذلك وهذه ثانية ثم يقعده ويمسح بطنه كما ذكر ثم يضجعه على الايسر فيصب الماء عليه وهذه ثالثة لكن ذكر خواهر زاده ان المرة الاولى بالماء القراح والثانية بالماء المغلى فيه سدر أو حرض والثالثة بالماء الذى فيه الكافور ولم يفصل صاحب الهداية فى مياه الغسلات بين القراح وغيره وهو ظاهر كلام الحاكم وفى فتح القدير والاولى أن يغسل الاوليان بالسدر ولم يذكر المصنف كمية الصبات وفى المجتبى يصب الماء عليه عند كل اضجاع ثلاث مرات وان زاد على الثلاث جاز (قوله ولم يعد غسله) لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة وكذا لا تجب اعادة وضوئه لان الخارج منه من قبل أو دبر أو غيرهما ليس بحدث لان الموت حدث كالخارج فلما لم يؤثر الموت فى الوضوء وهو موجود لم يؤثر الخارج وضبط فى معراج الدراية الغسل هنا بالضم وفى العناية يجوز فيه الضم والفتح وذكر فى السراج الوهاج من بحث الطهارة انه بفتح الغين كغسل الثوب قال والضابط انك اذا أضفت الى المغسول فتحت واذا أضفت الى غير المغسول ضممت (قوله ونشف فى ثوب) كيلا يبتل أكفانه وفى الولوالجية المنديل الذى يمسح به الميت بعد الغسل كالمنديل الذى يمسح به الحى اه يعنى انه طاهر (قوله وجعل الحنوط على رأسه ولحيته) لان التطيب سنة وذكر الرازى ان هذا الجعل مستحب والحنوط عطر مركب من أشياء طيبة ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس اعتبارا بالحياة وقد ورد النهى عن المزعفر للرجال وبهذا يعلم جهل من يجعل الزعفران فى الكفن عند رأس الميت فى زماننا (قوله والكافور على مساجده) زيادة فى تكرمتها

وصيانة

والا فالقراح وغسل رأسه ولحيته بالخطمى وأضجع على يساره فيغسل حتى يصل الماء الى ما يلى التخت منه ثم على يمينه كذلك ثم اجلس مسندا اليه ومسح بطنه رفيقا وما خرج منه غسله ولم يعد غسله ونشف فى ثوب وجعل الحنوط على رأسه ولحيته والكافور على مساجده

(قوله هذا اذا كان فى رأسه شعر) قال فى النهر ولم يقل ولحيته لان الغالب وجود شعر فيها حتى لو كان أمرد أو أجرد لا يفعل

(قوله تنظيفا له) قال الرملى أى لا شرط حتى لو صلى عليه من غير غسله جاز لما يأتى ولما تقدم أن شرط الصلاة عليه كونه مسلما وكونه مغسولا وهذا مما لا يتوقف فيه تأمل اه أقول بل فيه توقف لانهم عللوا شرطية غسله بكونه اماما من وجه وهذا يقتضى اشتراط طهارته ولانه صرح فى النهر بانها لا تصح على من لم يغسل ولا على من عليه نجاسة وسيأتى عن القنية فى شرح قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته أن طهارة الثوب والمكان والبدن شرط فى حق الامام والميت جميعا (قوله فغير صحيح) عبر فى المعراج بقوله فبعيد قال فى النهر وهذا أولى من قول البحر لان الواو لا تفيد ترتيبا غاية الامر أنه لم يذكر كيفية الغسلات مرتبة كما أنه لم يفصل فى مياهها بين القراح وغيره

(قوله وفي رواية يغسل مرة واحدة) قال الرملي قال في الفتح كان هذه الرواية ذكر فيها القدر الواجب (قوله وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله الخ) كان نكتة ذكره ذلك بعد كلام الفتح الاشارة الى أن قول قاضيخان أجزأهم واطلاق عدم الاشتراط المنقول عن الغاية والاسبيجابي ربما يخالف ما ذكره تأمل ثم رأيت الحلبي في شرح المنية بحث مع الفتح بما حاصله ان ما مر عن محمد وعن أبي يوسف يفيد ان الفرض فعل الغسل له منا حتى لو عمله لتعليم الغير كفى وليس فيه ما يفيد اشتراط النية لاسقاط الوجوب بحيث يستحق العقاب بتركها وقد تقرر في الاصول ما وجب لغيره من الافعال الحسية يشترط وجوده لا ايجاده كالسعي والطهارة نعم لا ينال ثواب العبادة بدونها اه ونقل كلامه الباقاني وأقره عليه وأيده بما في المحيط لو وجد الميت في الماء

ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره

لا بد من غسله لان الخطاب يتوجه الى بني آدم ولم يوجد منهم فعل اه فالحاصل انه لا بد في اسقاط الواجب من الفعل واما النية فشرط لتحصيل الثواب ولذا صح تغسيل الذمية زوجها كما سيأتي مع أن النية من شروطها الاسلام فظهر ان ما استظهره في الفتح غير ظاهر بل الظاهر ما جزم به في الخانية واختاره في الغاية والاسبيجابي ثم الظاهر أيضا ان الشرط حصول الفعل سواء كان من المكلف أو لا بدليل قصة حنظلة غسيل الملائكة رضي الله تعالى عنه وعلى هذا فالظاهر سقوط الواجب بفعل صبي يعقل أيضا كما يسقط عن المكلفين رد السلام بفعله اذا سلم عليهم رجل وفيهم صبي فرد السلام وكما تصح ذبيحته مع ان شرط حلها التسمية فهو أهل لفعل الواجب في الجملة وكذا ينبغي أن يسقط الوجوب بحمله الميت ودفنه وقال في الاشباه والنظائر في أحكام الصبيان وأما فرض الكفاية فهل يسقط بفعله فقالوا يسقط كذا في بعض نسخ الاشباه وفي بعضها فقالوا لا ويؤيد النسخة الاولى ما قدمناه

وصيانة للميت عن سرعة الفساد وهي موضع سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير كذا في المغرب واختلف فيها فذكر السرخسي انها الجبهة والانف واليدان والركبتان والقدمان وذكر القدوري في شرح الكرخي انها الجبهة واليدان والركبتان ولم يذكر الانف والقدمين كذا في غاية البيان ولم يذكر المصنف في الغسل استعمال القطن لانه لم يرد في الروايات الظاهرة وعن أبي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه وقال بعضهم في دبره أيضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة المشايخ (قوله ولا يسرح شعره ولحيته ولا يقص ظفره وشعره) لانها للزينة وقد استغنى عنها والظاهر ان هذا الصنيع لا يجوز قال في القنية أما التزين بعد موتها والامتشاط وقطع الشعر لا يجوز والطيب يجوز والاصح انه يجوز للزوج أن يراها وفي المجتبى ولا بأس بتقبيل الميت وذكر اللحية مع الشعر من باب عطف الجزء على الكل اهتماما بمنع تسريحها وليس هو من قبيل التكرار كما توهمه الشارح وفي الظهيرية ولو تكسر ظفر الميت فلا بأس بان يؤخذ روى ذلك عن أبي حنيفة وأبي يوسف اه ولم يذكر المصنف صفة الغسل ومن يغسل والغاسل وحكم الميت قبله وبعده أما الاول فهو من فروض الكفاية كالصلاة عليه وتجهيزه ودفنه حتى لو اجتمع أهل بلدة على تركها قوتلوا ولو صلوا عليه قبل الغسل أعادوا الصلاة وكذا اذا ذكروا قبل أن يهال عليه التراب ينزع اللبن ويخرج ويغسل ويصلى عليه وان أهالوا لم ينبش ولم تعد الصلاة عليه ولو بقي منه عضو فذكروه بعد الصلاة والتكفين يغسل ذلك العضو ويعاد وان بقي أصبع ونحوها بعد التكفين لا يغسل وقال محمد يغسل على كل حال كذا في المجتبى وفي القنية وجد رأس آدمي لا يغسل ولا يصلى عليه ولو غسل صار الماء مستعملا ولو مات في بيته فقالت الورثة لا نرضى بغسله فيه ليس لهم ذلك لان غسله في بيته من حوائجه وهي مقدمة على الورثة اه وفي الظهيرية والافضل أن يغسل الميت مجانا فان ابتغى الغاسل الاجر فهو على وجهين ان كان هناك غيره يجوز أخذ الاجر والا فلا واختلفوا في استئجار الخياط لخياطة الكفن وأجرة الحاملين والحفار والدفان من رأس المال اه وفي الخانية اذا جرى الماء على الميت أو أصابه المطر عن أبي يوسف أنه لا ينوب عن الغسل لانا أمرنا بالغسل وجريان الماء واصابة المطر ليس بغسل والغريق يغسل ثلاثا عند أبي يوسف وعن محمد اذا نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو يغسل ثلاثا وفي رواية يغسل مرة واحدة اه وفي فتح القدير الظاهر اشتراط النية فيه لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل طهارته هو وشرط صحة الصلاة عليه اه وفي فتاوى قاضيخان ميت غسله أهله بغير نية أجزأهم ذلك اه واختاره في الغاية والاسبيجابي لان غسل الحي لا يشترط له النية

(قوله والصبي الذي لا يشتهي والصبية كذلك) قال في الفتح قدره في الأصل بان يكون قبل أن يتكلم (قوله ولو مات عن امرأته وهي مجوسية الخ) أي لو مات من كان مجوسيا فاسلم لم تغسله الا اذا أسلمت بعد موته قبل أن يغسل (قوله وكذا لو مات عن امرأته الخ) صورتها وطئ أخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه زوجته الى أن تنقضي عدة الموطوأة

فكذا غسل الميت وأما الثاني فالموتى ضربان من يغسل ومن لا يغسل والأول ضربان من يغسل ليصلى عليه ومن يغسل لا للصلاة فالأول من مات بعد الولادة وله حكم الإسلام والثاني الجنين الميت على ما سيأتي وكذا الكافر غير الحربي اذا مات وله ولي مسلم كما سيأتي والثاني ضربان من لا يغسل اهانة وعقوبة كقتلى أهل البغي والحرب وقطاع الطريق وضرب لا يغسل اكراما وفضيلة كالشهداء ولو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار يغسلون ان كان المسلمون أكثر والا فلا ومن لا يدرى أمسلم أم كافر ان كان عليه سيما المسلمين أو في بقاع دار الإسلام يغسل والا فلا ولو وجد الأكثر من الميت أو النصف مع الرأس غسل وصلي عليه والا فلا وأما الغاسل فمن شرطه أن يحل له النظر الى المغسول فلا يغسل الرجل المرأة ولا المرأة الرجل والمجبوب والخصي واما الخنثى المشكل المراهق اذا مات ففيه اختلاف والظاهر انه ييمم واذا ماتت المرأة في السفر بين الرجال ييممها ذو رحم محرم منها وان لم يكن لف الأجنبي على يديه خرقة ثم ييممها وان كانت أمة ييممها الأجنبي بغير ثوب وكذا اذا مات رجل بين النساء تيممه ذات رحم محرم منه أو زوجته أو أمته بغير ثوب وغيرهن بثوب والصبي الذي لا يشتهى والصبية كذلك غسلهما الرجال والنساء ولا يغسل الرجل زوجته والزوجة تغسل زوجها دخل بها أو لا بشرط بقاء الزوجية عند الغسل حتى لو كانت مبانة بالطلاق وهي في العدة أو محرمة بردة أو رضاع أو مصاهرة لم تغسله ولم يغسل المولى أم ولده وكذا مدبرته ومكاتبته وكذا على العكس في المشهور عن أبي حنيفة الكل في المجتبى وفي الواقعات رجل له امرأتان قال احداكما طالق ثلاثا بعد الدخول بهما ثم مات قبل أن يبين فليس لواحدة منهما ان تغسله لجواز أن كل واحدة منهما مطلقة ولهما الميراث وعليهما عدة الطلاق والوفاة ولو مات عن امرأته وهي مجوسية لم تغسله لانه كان لا يحل له المس حال حياته فكذا بعد وفاته بخلاف التي ظاهر منها لان الحل قائم فان أسلمت قبل أن يغسل غسلته اعتبارا بحالة الحياة وكذا لو مات عن امرأته واختها منه في عدته لم تغسله فان انقضت عدتها قبل أن يغسل غسلته لما قلنا اه وفي الولوالجية اذا ارتدت المنكوحة بعد موته أو قبلت ابنه لا تغسله وكذا اذا وطئت بالشبهة لان هذه الاشياء تنافي النكاح وتحرم المس وفيها اذا كان مع النساء رجل من أهل الذمة أو مع الرجال امرأة ذمية يعلمان الغسل لان السنة تتأدى بغسله ولكن لا يهتدي الى السنة فيعلم وفي المحيط لو مات عنها وهي حامل فوضعت لا تغسله لانقضاء عدتها وفي المجتبى وأما ما يستحب للغاسل فالأولى أن يكون أقرب الناس الى الميت فان لم يعلم الغسل فأهل الامانة والورع للحديث وان كان الغاسل جنبا أو حائضا أو كافرا جاز واليهودية والنصرانية كالمسلمة في غسل زوجها لكنه أقبح وليس على من غسل ميتا غسل ولا وضوء اه وأما حكمه قبله ففيه اختلاف فقيل انه حدث وهو سبب وجوبه لا لنجاسة حلت به وانما وجب غسل جميع الجسد لعدم الحرج وقيل ينجس بالموت واقتصر عليه في المحيط مستدلا بانه لو وقع في الماء القليل قبل الغسل نجسه ولو صلى وهو حامل للميت لا يجوز فيجب تطهيره بالغسل شرعا كرامة له وشرفا اه وصححه في الكافي ونسبه في البدائع الى عامة المشايخ قال في فتح القدير وقد روي في حديث أبي

هريرة

فمات فانقضت قبل أن يغسل غسلته وفي هذه المسئلة والتي قبلها خلاف زفر قال في الفتح والمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده حالة الموت (قوله وصححه في الكافي الخ) أقول تقدم في بحث الماء المستعمل وفي تطهير النجاسات ان محمدا رحمه الله ذكر في الأصل ان غسالة الميت نجسة وأطلق والأصح انه اذا لم يكن على بدنه نجاسة فالماء مستعمل لا نجس وان محمدا انما أطلق لان غسالته لا تخلو عن النجاسة غالبا اه فهذا يقتضي تصحيح ان نجاسة الميت للحدث وما ذكره هنا من الفرع يخالفه والظاهر انه لا خلاف فيهما الا ان صاحب المحيط جعلهما دليلا والدليل لا بد من كونه مسلما عند الخصم فافاده تصحيح اطلاق كلام محمد ويؤيده أيضا قول المؤلف الآتي واتفقوا على ان الكافر لا يطهر بالغسل فالحاصل ان في المسئلة اختلاف التصحيح وقد يقال ما استشهد به في المحيط من المسئلتين ليس على اطلاقه بل يخصص بما خصص به كلام الأصل أي ينجس الماء ولا تجوز صلاة حامله لانه لا يخلو عن النجاسة غالبا فلو علم عدم النجاسة فيه لا ينجس الماء وتجوز صلاة حامله وبه يترجح القول بانه حدث

هريرة سبحان الله ان الميت لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انها للحدث اه واتفقوا ان حكمه بعده ان كان مسلما الطهارة ولذا يصلى عليه فما يتوهم من أن الحنفية اغما منعوا من الصلاة عليه فى المسجد لاجل نجاسته خطأ واتفقوا على أن الكافر لا يطهر بالغسل وانه لا تصح صلاة حامله بعده (قوله و كفنه سنة ازار وقميص ولفافة) لحديث البخارى كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة أثواب بيض سحولية وسحول بفتح السين قرية باليمن والازار واللفافة من القرن الى القدم والقرن هنا بمعنى الشعر واللفافة هى الرداء طولا وفى بعض نسخ المختار أن الازار من المنكب الى القدم هذا ما ذكروه وبحث فيه فى فتح القدير بانه ينبغى أن يكون ازار الميت كازار الحى من السرة الى الركبة لانه عليه السلام أعطى اللاتى غسلن ابنته حقوه وهى فى الاصل معقد الازار ثم سمى به الازار للمجاورة والقميص من المنكب الى القدم بلا دخاريص لانها تفعل فى قميص الحى ليتسع أسفله للمشى وبلا جيب ولا كمين ولا يكف أطرافه ولو كفن فى قميص قطع جيبه ولبنته كذا فى التبيين والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر وفى العناية التكفين فى ثلاثة أثواب هو السنة وذلك لا ينافى أن يكون أصل التكفين واجبا ولم يذكر المصنف العمامة لما فى المجتبى وتكره العمامة فى الاصح وفى فتح القدير واستحسنها بعضهم لما روى عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه اه وفى الظهيرية استحسنها بعضهم للعلماء والاشراف فقط وأشار المصنف الى انه لا يزاد للرجل على ثلاثة وصرح فى المجتبى بكراهتها واستثنى فى روضة الزندوستى ما اذا أوصى بان يكفن فى أربعة أو خمسة فانه يجوز بخلاف ما اذا أوصى أن يكفن فى ثوبين فانه يكفن فى ثلاثة ولو أوصى بان يكفن بالف درهم كفن كفنا وسطا اه ولم يبين لون الاكفان لجواز كل لون لكن أحبها البياض ولم يبين جنسها لجواز الكل لا ما لا يجوز لبسه حال الحياة كالحرير للرجال وقد قالوا فى باب الشهيد أنه ينزع عنه الفرو والحشو معللين بانه ليس من جنس الكفن فظاهره أنه لا يجوز التكفين به الا أن يقال ليس من جنسه المسنون وهو الظاهر لان المقصود من الكفن ستره وهو حاصل بهما وفى المجتبى والجديد والخلق فيه سواء بعد أن يكون نظيفا من الوسخ والحدث قال ابن المبارك أحب الى أن يكفن فى ثيابه التى كان يصلى فيها اه وفى الظهيرية ويكفن الميت كفن مثله وتفسيره أن ينظر الى ثيابه فى حال حياته لخروج الجمعة والعيدين فذلك كفن مثله وتحسن الاكفان للحديث حسنوا أكفان الموتى لانهم يتزاورون فيما بينهم ويتفاخرون بحسن أكفانهم اه (قوله وكفاية ازار ولفافة) لقوله عليه الصلاة والسلام فى المحرم الذى وقصته ناقته كفنوه فى ثوبين واختلف فيهما فقيل قميص ولفافة وصحح الشارح ما فى الكتاب ولم يبين وجهه وينبغى عدم التخصيص بالازار واللفافة لان كفن الكفاية معتبر بادنى ما يلبسه الرجل فى حياته من غير كراهة وهو ثوبان كما علل به فى البدائع قالوا ويكره أن يكفن فى ثوب واحد حالة الاختيار لان فى حال حياته تجوز صلاته فى ثوب واحد مع الكراهة وقالوا اذا كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فكفن الكفاية أولى وعلى القلب كفن السنة أولى ومقتضاه أنه لو كان عليه ثلاثة أثواب وليس له غيرها وعليه دين أن يباع واحد منهما للدين لان الثالث ليس بواجب حتى ترك للورثة عند كثرتهم فالدين أولى

وكفنه سنة ازار وقميص ولفافة وكفاية ازار ولفافة

جنابة أبى هريرة أى لا يصير نجسا بالجنابة كالنجاسات الحقيقية التى ينبغى ابعادها عن المحترم كالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم والا فالاجماع بانه يتنجس بالنجاسة الحقيقية اذا أصابته اه لكن قال المحقق ابن أمير حاج

قلت وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تنجسوا موتاكم فان المسلم لا ينجس حيا ولا ميتا وقال صحيح على شرط البخارى ومسلم فيترجح القول بانه حدث اه (قوله وصرح فى المجتبى بكراهتها) قال فى النهر والمذكور فى غاية البيان انه لا بأس بالزيادة على الثلاثة فى كفن الرجل ذكره فى كتاب الخنثى فالاقتصار على الثلاث لنفى كون الاقل مسنونا (قوله كما علل به فى البدائع) قال فى النهر المراد بالثوبين فى كلام البدائع الازار والرداء لانه قال أدنى ما يكفن فيه ازار ورداء لقول الصديق رضى الله تعالى عنه كفنونى فى ثوبى هذين ولان أدنى ما يلبسه الانسان فى حال حياته ثوبان اه نعم مقتضاه ان القميص مع الازار كفاية اه قال الشيخ اسمعيل أقول وهو المطلوب لاشعاره بعدم التخصيص ولو كان المراد بهما فى كلامه ذلك فكلام البحر بالنظر الى التعليل لا المعليل

(قوله مع انهم صرحوا الخ) قال في الفتح ولا يبعد الجواب قال الشيخ اسمعيل ولعله لكون التعبير بالاولى لا يقتضي الوجوب اهـ
وقال بعضهم بان يفرق بين الميت والحي بان عدم الاخذ من الحي لاحتياجه ولا كذلك الميت اهـ لكن لا يخفى ان الاشكال
انما جاء من تصريحهم بعدم الفرق بين الميت والحي وانى يصح هذا الجواب وكتب الرملي هنا أقول قال في ضوء السراج شرح
السراجية قال الفقيه أبو جعفر ليس لهم ذلك بل يكفن بكفن الكفاية ويقضي بالباقي الدين بناء على مسئلة ذكرها الخصاف
في أدب القاضي اذا كان للمديون ثياب حسنة يمكنه الا كتفاء بما دونها يبيع القاضي ويقضي الدين ويشتري بالباقي ثوبا يكفيه
فكذا في الميت المديون اعتبارا بحالة الحياة وهو الصحيح وفي المنح ليس للغرماء أن يمنعوا عن كفن المثل اهـ قلت وقد صرح بمثل
ذلك في سكب الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وكذا في غيره مع التصريح بالتصحيح وبه علم ان ما مر عن الخلاصة خلاف الصحيح
أو محمول على ما اذا كان الحي لا يمكنه الا كتفاء بما دونها وعلى كل فلا اشكال (قوله ولم يثبت في نسخة الزيلعي

فانكرها) الذي رأيته في نسختي وجودها ولم أجد انكارها ولعل ذلك في بعض النسخ منه فليراجع (قوله ولم يذكر الدرع وهو الاولى الخ) أي لانه يقال على قميص

وضرورة ما يوجد ولف من يساره ثم يمينه وعقد ان خيف انتشاره وكفنها سنة درع وازار وخمار ولفافة وخرقة تربط بها ثدياها وكفاية ازار ولفافة وخمار

مع انهم صرحوا كما في الخلاصة بانه لا يباع شيء منها للدين كما في حالة الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب
وهو لابسها اولا ينزع عنه شيء ليباع (قوله وضرورة ما يوجد) ثابت في أكثر النسخ وقد شرح
عليه مسكين وباكير وغيرهما ولم يثبت في نسخة الزيلعي وانكرها واستدل له بحديث مصعب بن
عمير لم يوجد له شيء يكفن فيه الا نمرة فكانت اذا وضعت على رأسه بدت رجلاه واذا وضعت على
رجليه خرج رأسه فأمر النبي صلى الله عليه وسلم ان تغطى رأسه ويجعل على رجليه شيء من الاذخر
وهذا دليل على ان ستر العورة وحدها لا يكفي كذا في التبيين (قوله ولف من يساره ثم يمينه) أي
لف الكفن من يسار الميت ثم يمينه وكيفيته ان تبسط اللفافة أولا ثم الازار فوقها ويوضع الميت عليهما
مقمصا ثم يعطف عليه الازار وحده من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ليكون الايمن فوق الايسر
ثم اللفافة كذلك وفي البدائع وان كان الازار طويلا حتى يعطف على رأسه وسائر جسده فهو أولى
(قوله وعقد ان خيف انتشاره) صيانة عن الكشف (قوله وكفنها سنة درع وازار ولفافة وخمار
وخرقة تربط بها ثدياها) لحديث أم عطية أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى اللواتي غسلن ابنته خمسة
أثواب واختلف في اسمها ففي مسلم انها زينب وفي أبي داود انها أم كلثوم وذكر بعضهم القميص لها
ولم يذكر الدرع وهو الاولى للاختلاف في الدرع قال في المغرب درع المرأة ما تلبسه فوق القميص
وهو مذكر وعن الحلواني ما جيبه الى الصدر والقميص ما شقه الى المنكب ولم أجده أنا في كتب
اللغة اهـ واختلف في عرض الخرقة فقيل ما بين الثدي الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة
كيلا ينتشر الكفن بالفخذين وقت المشي (قوله وكفاية ازار ولفافة وخمار) اعتبارا بلبسها حال
حياتها من غير كراهة ويكره أقل من ذلك وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة أثواب قميص وازار
ولفافة فلم يذكر الخمار وفي فتح القدير وما في الكتاب من عد الخمار أولى لكن لم يعين في الهداية
ما عدا الخمار بل قال ثوبان وخمار ففسرهما في فتح القدير بالقميص واللفافة فهو مخالف لما في
المتن والظاهر كما قدمناه عدم التعيين بل اما قميص وازار أو ازاران لان المقصود ستر جميع البدن

المرأة كما فسره به في القاموس وعلى ما تلبسه فوق القميص كما ذكره عن المغرب فكان ذكر القميص أولى لانه هو المراد من الدرع وفي ذكر الدرع ايهام المعنى الثاني
لكن قال في النهر أنى يتوهم هذا مع قوله بعد ولبس الدرع أولا اهـ وفيه ان الكلام في الاولوية ولا يخفى وهو
ان الايهام يحصل أولا ثم يرتفع بعد فالايهام فيه أصلا أولى (قوله وهو مذكر) أي بخلاف الدرع الحديد فانه مؤنث قال
تعالى أن اعمل سابغات قال في القاموس وقد يذكر (قوله من عد الخمار أولى) قال وان بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف
ترك الخمار (قوله والظاهر كما قدمناه الخ) قال الشيخ اسمعيل بعد نقله مثل ما في الهداية عن البدائع والوقاية والمنبع والتنوير
ومثل ما في المتن عن العيون والنقاية وصدر الشريعة والمشكلات والمفتاح والملتقى والحاوي والايضاح ومثل ما في الفتح عن
الكافي والتاجية والنهاية والعناية ومثل ما في الخلاصة عن الخانية والمبتغى والفيض وعن خزانة الفتاوى درع وخمار ولفافة
ثم ذكر عبارة المؤلف هذه وقال يؤيد ما استظهره اختلاف عباراتهم كما نقلناه في تأدية الكفاية لها لكنا لم نجد ذكر الازارين
في شيء من العبارات ولعلهم لاحظوا في ترك ذكره المحافظة على المسنون في الجملة وان جاز ذلك أيضا اهـ وقد يقال هو داخل

فى اطلاق كلام الهداية وغيرها وماذكره فى الفتح من وجه أولوية مافى الهداية ممافى الخلاصة يرجح ان الاولى ماذكره المؤلف تدبر (قوله وفى المجتبى يحتمل أن يريد الخ) قال فى النهر وبعده لايخفى على ان ظاهره انه لايجمعها قبل الغسل الافى حال كونه وترا فيخرج منه كفن الكفاية للرجل وعليه فيحتاج الى الفرق (قوله فظاهره انه اذا كان لهامال الخ) كان

وهو حاصل بالكل لكن جعلهما ازارين زيادة فى ستر الرأس والعنق كمالايخفى قال فى النهر وماذون الثلاثة كفن الضرورة فى حقها (قوله وتلبس الدرع أولا ثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها ثم الخمار وقه تحت اللفافة ثم يعطف الازار ثم اللفافة) كماذكرنا ثم الخرقة فوق الاكفان وفى الجوهرة توضع الخرقة تحت اللفافة وفوق الازار والقميص وهو الظاهر (قوله وتجمر الاكفان أولا وترا) لانه عليه السلام أمر باجمار اكفان امرأته والمراد به التطيب قبل أن يدرج فيها الميت وجميع مايجمر فيه الميت ثلاث مواضع عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولايجمر خلفه ولا فى القبر وفى المجتبى يحتمل أن يريد بالتجمير جمعها وترا قبل الغسل يقال أجمر كذا اذا جمعه ويحتمل أن يريد التطيب بعود يحرق فى مجمرة وصرح فى البدائع بانه لايزيد فى تجميرها على خمس وفى المجتبى المكفنون اثناعشر الرجل والمرأة وقد تقدما والثالث المراهق المشتهى وهو كالبالغ والرابع المراهقة التى تشتهى وهى كالمرأة والخامس الصبى الذى لم يراهق فيكفن فى خرقتين ازار ورداء وان كفن فى واحد أجزأ والسادس الصبية التى لم تراهق فعن محمد كفنها ثلاثة وهذا أكثر والسابع السقط فيلف ولا يكفن كالعضو من الميت والثامن الخنثى المشكل فيكفن كتكفين الجارية ويعش ويسجى قبره والتاسع الشهيد وسيأتى والعاشر المحرم وهو كالحلال عندنا والحادى عشر المنبوش الطرى فيكفن كالذى لم يدفن والثانى عشر المنبوش المتفسخ فيكفن فى ثوب واحد اه ولم يذكر المصنف من يجب عليه الكفن وهو من ماله ان كان له مال يقدم على الدين والوصية والارث الى قدر السنة مالم يتعلق بعين ماله حق الغير كالرهن والمبيع قبل القبض والعبد الجانى فلو نبش عليه وسرق كفنه وقد قسم الميراث أجبر القاضى الورثة على ان يكفنوه من الميراث وان كان عليه دين فان لم يكن قبض الغرماء بدأ بالكفن لانه بقى على ملك الميت والكفن مقدم على الدين وان كانوا قبضوا لايسترد منهم لانه زال ملك الميت بخلاف الميراث لان ملك الوارث عين ملك المورث حكما ولهذا يرد عليه بالعيب فصار ملك المورث قائما ببقاء خلفه واستثنى أبو يوسف الزوجة فان كفنها على زوجها لكن اختلفت العبارات فى تحرير مذهب أبى يوسف ففى فتاوى قاضيخان والخلاصة والظهيرية وعلى قول أبى يوسف يجب الكفن على الزوج وان تركت مالا وعليه الفتوى اه وكذا فى المجتبى وزاد ولا رواية فيها عن أبى حنيفة وفى المحيط والتجنيس والواقعات وشرح المجمع للمصنف اذالم يكن لها مال فكفنها على الزوج عند أبى يوسف وعليه الفتوى لانه لولم يجب عليه لوجب على الاجانب وهو بيت المال وهو قد كان أولى بايجاب الكسوة عليه حال حياتها فرجح على سائر الاجانب وقال محمد يجب تجهيزها فى بيت المال وقيد شارح المجمع بيسار الزوج عند أبى يوسف فظاهره انه اذا كان لها مال فكفنها فى مالها اتفاقا والظاهر ترجيح مافى الفتاوى الخانية لانه ككسوتها والكسوة واجبة عليه غنية كانت أو فقيرة غنيا كان أو فقيرا وصححه الولوالجى فى فتاواه من النفقات وان لم يكن للميت مال فكفنه على من تجب عليه نفقته وكسوته فى حياته وكفن العبد

حق التعبير أن يقال فظاهره انه اذالم يكن له مال لايلزمه كفنها اتفاقا وعبارة شرح المجمع لمصنفه قال أبو يوسف اذا ماتت الزوجة ولا مال لها فتجهيزها وتكفينها على الزوج الموسر الخ (قوله لانه ككسوتها الخ) مقتضاه انها لو كانت

وتلبس الدرع أولا ثم تجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع ثم الخمار فوقه تحت اللفافة وتجمر الاكفان أولا وترا

ناشزة قبل الموت لم يجب عليه كفنها لان كسوتها فى حياتها لاتجب عليه فكذا بعد موته كمابحثه المحقق ابن أمير حاج فى شرح المنية حيث قال ينبغى أن يكون محل الخلاف ما اذالم يقم بها مانع يمنع الوجوب عليه حالة الموت من نشوز أو صغر مع كبره ونحو ذلك اه (قوله وصححه الولوالجى فى فتاواه من النفقات) أقول الذى رأيته فى نفقات الولوالجية هكذا اذا ماتت المرأة ولا مال لها قال أبو يوسف يجبر الزوج على كفنها والاصل فيه ان من يجبر على نفقته فى حال حياته يجبر على نفقته بعد موته كذوى الارحام والعبد مع المولى والزوجة مع الزوج وقال محمد لايجبر الزوج على كفنها والصحيح قول أبى يوسف لان المولى انما يجبر على تكفين العبد لانه كان أولى به فى حال حياته فيكون أولى بايجاب الكفن عليه من بين سائر الناس وهذا المعنى موجود هنا اه

لا يحتمل أن يكون على القول الثاني لانه ذكر القاضي بعده ولا على الاول لعطفه اياه بثم ولا يكون ذلك في عطف الخاص على العام ثم قال والتحقيق ان المراد به امام المصر ومنه يعلم

على سيده والمرهون على الراهن والمبيع في يد البائع عليه وان لم يكن له من تجب النفقة عليه فكفنه في بيت المال وان لم يكن فعلى المسلمين تكفينه وان لم يقدر واسألوا الناس ليكفنوه بخلاف الحي اذا لم يجد ثوبا يصلي فيه ليس على الناس ان يسألوا له ثوبا والفرق ان الحي يقدر على السؤال بنفسه والميت عاجز وان سألوا له وفضل من الكفن شئ يرد الى المتصدق وان لم يعلم يتصدق به على الفقراء اعتبارا بكسوته كذا في المجتبى وفي التجنيس والواقعات اذا لم يعلم المتصدق يكفن به مثله من أهل الحاجة وان لم يتيسر يصرف الى الفقراء وفيهما لو كفن ميتا من ماله ثم وجد الكفن فله ان يأخذه وهو أحق به لان الميت لم يملكه وفيهما حي عريان وميت ومعهما ثوب واحد وان كان للحي فله لبسه ولا يكفن به الميت لانه محتاج اليه وان كان ملك الميت والحي وارثه يكفن به الميت ولا يلبسه لان الكفن مقدم على الميراث واذا تعدد من وجبت النفقة عليه على ما يعرف في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو مات معتق شخص ولم يترك شيأ وله خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وفي الخانية من لا يجبر على النفقة في حياته كاولاد الاعمام والعمات والاخوال والخالات لا يجبر على الكفن زاد في الظهيرية وان كان وارثا وفي البدائع ولا يجب على المرأة كفن زوجها بالاجماع كما لا يجب عليها كسوته في الحياة وفي القنية ولو مات ولا شئ له وجب كفنه على ورثته فكفنه الحاضر من مال نفسه ليرجع على الغائب منهم بحصته ليس له الرجوع اذا أنفق عليه بغير اذن القاضي قال محمد رحمه الله كالعبد أو الزرع أو النخل بين شريكين أنفق أحدهما عليه ليرجع على الغائب لا يرجع اذا فعله بغير اذن القاضي اه

﴿فصل السلطان أحق بصلاته﴾ يعني اذا حضر لان في التقدم عليه استخفافا به ولما مات الحسن قدم الحسين سعيد بن العاص وقال لولا السنة ما قدمتك أطلق في السلطان وأراد به من له سلطنة أي حكم وولاية على العامة سواء كان الخليفة أو غيره فيقدم الخليفة ان حضر ثم نائب المصر ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفته ثم خليفة القاضي وهذا ما نقله الفقيه أبو جعفر والامام الفضلي انما نقل تقديم السلطان وهو الخليفة فقط واما من عداه فليس له التقدم على الاولياء الا برضاهم قال في الظهيرية والخانية انه قياس قول أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر اه فعلى هذا فالمراد من السلطان في المختصر هو الوالي الذي لا والي فوقه لكن المذكور في المحيط والبدائع والتبيين والمجمع وشرحه التفصيل المتقدم عن أبي جعفر واقتصر عليه في فتح القدير وصرح في الخلاصة بانه المختار فكان هو المذهب وقدم أبو يوسف الولي مطلقا وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وما في الاصل من أن امام الحي أولى بها فمحمول على ما اذا لم يحضر السلطان ولا من يقوم مقامه توفيقا بينهما لان السلطان قل ما يحضر الجنائز كذا في البدائع وغيره ومعنى الاحقية وجوب تقديمه (قوله وهي فرض كفاية) أي الصلاة عليه للاجماع على افتراضها وكونها على الكفاية وما ورد في بعض العبارات من انها واجبة

﴿فصل﴾ السلطان أحق بصلاته وهي فرض كفاية

تقديم الامام الاعظم بالاولى اه وفي تخصيصه عطف الخاص على العام بالواو نظر فانه يكون بحتى نحو مات الناس حتى الانبياء نص عليه في مغني اللبيب بل قد جوزه بعض المحققين بثم أيضا واستدل له بحديث ان الله كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ثم ليرح ذبيحته وليحد أحدكم شفرته وقد وقع بأو أيضا كما في الحديث ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها (قول المصنف وهي فرض كفاية) اعلم انه اذا قيل صلاة الجنازة واجبة على الكفاية كما صرح به غير واحد من الحنفية والشافعية وحكوا الاجماع عليه فقد يستشكل بسقوطها بفعل الصبي المميز كما هو الاصح عند الشافعية والجواب عن هذا بان المقصد الفعل وقد وجد لا يدفع الوارد من لفظ الوجوب فانه لا وجوب على الصبي ولا يحضرني هذا منقولا فيما وقفت عليه من كتب المذهب وانما الظاهر أصول عدم السقوط كما هو غير خاف اه كذا في التحرير وشرحه لابن أمير حاج أقول

واجبة فالمراد الافتراض وقد صرح في القنية والفوائد التاجية بكفر من أنكر فرضيتها لانه أنكر الاجماع اه وهل يصح النذر بها صرحوا بانه لا يصح النذر بالتكفين ولا بتشييع الجنازة لعدم القربة المقصودة ولاشك ان صلاة الجنازة قربة مقصودة (قوله وشرطها اسلام الميت وطهارته) فلا تصح على الكافر للآية ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تصح على من لم يغسل لانه له حكم الامام من وجه لا من كل وجه وهذا الشرط عند الامكان فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الا بالنبش صلي على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج و يغسل ولو صلي عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد وفي المحيط ولو لف في كفنه وقد بقي عضو منه لم يصبه الماء ينقض الكفن و يغسل ثم يصلي عليه ولو بقي أصبع واحدة ونحوها ينقض الكفن عند محمد و يغسل وعندهما لا ينقض الكفن لانه لا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فلعله أسرع اليه الجفاف لقلته فلا يحل نقض الكفن بالشك لانه لا يحل نقضه الا بعذر بخلاف العضو لانه لا يسرع اليه الجفاف ولو صلى الامام بلا طهارة أعادوا لانه لا صحة لها بدون الطهارة فاذا لم تصح صلاة الامام لم تصح صلاة القوم ولو كان الامام على طهارة والقوم على غيرها لا تعاد لان صلاة الامام صحت فلو أعادوا تتكرر الصلاة وانه لا يجوز وبهذا تبين انه لا تجب صلاة الجماعة فيها اه وزاد في فتح القدير وغيره شرطا ثالثا في الميت وهو وضعه امام المصلي فلا تجوز على غائب ولا على حاضر محمول على دابة أو غيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي لانه كالامام من وجه دون وجه لصحة الصلاة على الصبي وأما صلاته على النجاشي فاما لانه رفع له عليه الصلاة والسلام سريره حتى رآه بحضرته فتكون صلاة من خلفه على ميت يراه الامام وبحضرته دون المأمومين وهذا غير مانع من الاقتداء واما أن يكون مخصوصا بالنجاشي وقد أثبت كلا منهما بالدليل في فتح القدير وأجاب في البدائع بثالث وهو انها الدعاء لا الصلاة المخصوصة وهذه الشرائط في الميت وأما شرائطها بالنظر الى المصلي فشرائط الصلاة الكاملة من الطهارة الحقيقية والحكمية واستقبال القبلة وستر العورة والنية وقدمنا حكم ما لو ظهر المصلي محدثا وقيد المصنف بطهارة الميت احترازا عن طهارة مكانه قال في الفوائد التاجية ان كان على جنازة لاشك انه يجوز وان كان بغير جنازة لا رواية لهذا و ينبغي أن يجوز لان طهارة مكان الميت ليس بشرط لانه ليس بمؤد ومنهم من علل بان كفنه يصير حائلا بينه وبين الارض لانه ليس بلابس بل هو ملبوس فيكون حائلا اه وفي القنية الطهارة من النجاسة في الثوب والبدن والمكان وستر العورة شرط في حق الامام والميت جميعا وقد قدمنا في باب شروط الصلاة انه لو قام على النجاسة وفي رجليه نعلان لم يجز ولو افترش نعليه وقام عليهما جازت وبهذا يعلم ما يفعل في زماننا من القيام على النعلين في صلاة الجنازة لكن لابد من طهارة النعلين كما لا يخفى وأما أركانها ففي فتح القدير ان الذي يفهم من كلامهم انها الدعاء والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعاء والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا يقدم الثناء والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه سنة الدعاء ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام اه وفيه نظر لان المصرح به بخلافه قال في المحيط وأما ركنها فالتكبيرات والقيام وأما سننها فالتحميد والثناء والدعاء فيها اه فقد صرح بان الدعاء سنة وقولهم في المسبوق يقضي التكبير نسقا بغير دعاء يدل عليه ولا نسلم ان التكبيرة الاولى شرط بل الاربع أركان قال في المحيط كبر على جنازة فجيء

وظاهر كلام التحرير السقوط حيث ذكر الحكم ولم يعزه للشافعية تأمل (قوله فلو دفن بلا غسل ولم يمكن اخراجه الخ) قال الرملي سيأتي في شرح قوله فان دفن بلا صلاة الخ ان الصلاة على قبره لو دفن بلا غسل رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزيا

وشرطها اسلام الميت وطهارته

الى القدوري وصاحب التحفة انه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست مشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه (قوله وأما سننها فالتحميد والثناء الخ) أقول مقتضاه انه يجمع بينهما مع ان المذكور في عدة كتب انهما روايتان ففي شرح الباقاني عند قوله و يكبر تكبيرة ثم يثني عقبها قال بان يحمد الله تعالى وهو ظاهر الرواية وقيل يقول سبحانك اللهم و بحمدك الخ ولا يقرأ الفاتحة الا بنية الثناء كذا في الشمني اه وفي النهر قال في المبسوط اختلف المشايخ في الثناء

باخرى أتمها واستقبل الصلاة على الاخرى لانه لو نواها للاخرى أيضا يصير مكبرا ثلاثا وانه لا يجوز وان زاد على الاربع لا يجوز لان الزيادة على الاربع لا تتأدى بتحريمة واحدة وفي الغاية للسروجي وان قلت التكبيرة الاولى للاحرام وهي شرط وقد تقدم انه يجوز بناء الصلاة على التحريمة الاولى لكونها غير ركن قيل ان التكبيرات الاربع في صلاة الجنازة قائمة مقام الاربع ركعات بخلاف المكتوبة وصلاة النافلة اه وأما ما يفسدها فما أفسد الصلاة أفسدها الا المحاذاة كذا في البدائع وتكره في الاوقات المكروهة وقد تقدم ولو أمت امرأة فيها تأدت الصلاة ولو أحدث الامام واستخلف غيره فيها جاز هو الصحيح كذا في الظهيرية (قوله ثم امام الحي) أي الجماعة لانه رضيه في حال حياته وظاهره ان تقديمه واجب لانه عطفه على ما تقديمه واجب وهو السلطان مع تصريحهم بان تقديمه مستحب بخلاف السلطان قال في غاية البيان وانما قالوا تقديمه مستحب لان في التقدم عليه لا يلزم افساد أمر العامة بخلاف التقدم على السلطان حيث يلزم ذلك فلذا وجب تقديمه اه وفي شرح المجمع للمصنف انما يستحب تقديم امام مسجد حيه على الولي اذا كان أفضل من الولي ذكره في الفتاوى اه وهو قيد حسن وكذا في المجتبى وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع أولى من امام الحي اه وهذا يدل على ان المراد بامام الحي امام المسجد الخاص للمحلة وقد وقع الاشتباه في امام المصلى المبنية لصلاة الاموات في الامصار فان الباني يشرط لها اماما خاصا و يجعل له معلوما من وقفه فهل هو مقدم على الولي الحاقا له بامام الحي أولا مع القطع بانه ليس بامام الحي لتعليلهم اياه بان الميت رضي بالصلاة خلفه حال حياته وهذا خاص بامام مسجد محلته والذي ظهر لي انه ان كان مقررا من جهة القاضي فهو كنائبه وان كان المقرر له الناظر فهو كالاجنبي (قوله ثم الولي) لانه أقرب الناس اليه والولاية له في الحقيقة كما في غسله وتكفينه وانما يقدم السلطان عليه اذا حضر كيلا يكون ازدراء به ثم الترتيب في الاولياء كترتيب العصبات في الانكاح لكن اذا اجتمع أبو الميت وابنه كان الاب أولى بالاتفاق على الاصح لان للاب فضيلة على الابن وزيادة سن والفضيلة والزيادة تعتبر ترجيحا في استحقاق الامامة كما في سائر الصلوات كذا في البدائع فلو كان الاب جاهلا والابن عالما ينبغي تقديم الابن كما في سائر الصلوات الا أن يقال ان صفة العلم لا توجب التقدم في صلاة الجنازة لعدم احتياجها للعلم و يعتبر الاسن فيها والاخوان لاب وأم أسنهما أولى فان أراد الاسن أن يقدم أحدا كان للاصغر ان يمنع فان قدم كل واحد منهما رجلا آخر فالذي قدمه الاسن أولى وكذلك الابنان على هذا وكذلك أبناء العم فان كان الاخ الاصغر لاب وأم والاكبر لاب والاصغر أولى كما في الميراث فان قدم الاصغر جدا فليس للاكبر ان يمنعه فان كان الاخ لاب وأم غائبا وكتب لانسان ليتقدم فللاخ لاب أن يمنعه وحد الغيبة أن لا يقدر على أن يقدم ويدرك الصلاة ولا ينتظر الناس قدومه والمريض في المصر بمنزلة الصحيح يقدم من شاء وليس للابعد منعه ولو ماتت امرأة ولها أب وابن بالغ عاقل و زوج فالاب أحق بها ثم الابن ان كان من غير الزوج فان كان منه فالزوج أحق من الولد ولو مات ابن وله أب وأبو أب فالولاية لابيه ولكنه يقدم أباه جد الميت تعظيما له وكذا المكاتب اذا مات

قال بعضهم يحمد الله كما في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول سبحانك اللهم وبحمدك كما في سائر الصلوات وهو رواية الحسن عن الامام كذا في الدراية ولا يقرأ الفاتحة الا على وجه الثناء اه ومثله في العناية (قوله والذي ظهر لي الخ) قال في النهر مقتضى ماسبق في الامامة تقديمه حتى على امام الحي وذلك أن تقديم امام الحي كالاعلم مندوب فقط وقد مر أن الراتب مقدم عليه هناك فكذا هنا اذ لا فرق يظاهر وتعقبه الشيخ اسمعيل بان الفرق ظاهر وهو ان هنا ولاية تقديم خاصة ولذا تعاد الصلاة اذا صلى غير الولي وليس ثم كذلك فاذا كان مقررا من القاضي كان كنائبه وهو

ثم امام الحي ثم الولي

مقدم على من دونه اه وأجاب العلامة المقدسي بان الظاهر أنهم انما يجعلون الامام في مثل هذا المقام للغرباء والذين لا ولي لهم فهو كالاجنبي مطلقا اه أقول وهذا أولى لان تقرير القاضي له لتعين من يباشر هذه الوظيفة لا ليكون نائبا عن القاضي والالزم أن كل من قرره القاضي في وظيفة امامة أن يكون نائبا عنه مقدما على امام الحي والولي (قوله الا أن يقال ان صفة العلم الخ) قال في النهر أقول بل صفة العلم توجب التقديم فيها أيضا ألا ترى الى ما مر من أن امام الحي انما يقدم على الولي اذا كان أفضل منه نعم علل القدوري كراهة تقديم الابن على أبيه بان فيه استخفافا به وهذا يقتضي عبده وجوب تقديمه مطلقا قال في الفتح لا يبعد أن يقال ان تقديمه واجب بالسنة وفي البدائع قال أبو يوسف وله بحكم الولاية أن يقدم غيره لان الولاية له وانما منع عن التقدم حتى لا يستخف بابيه فلم تسقط ولايته في التقديم

عبده ومولاه حاضر فالولاية للمكاتب لكنه يقدم مولاه احتراما ومولى العبد أحق بالصلاة عليه من ابنه الحر على المفتى به لبقاء ملكه حكما وكذا المكاتب اذا مات عن غير وفاء وان ترك وفاء وان أديت كتابته أو كان المال حاضر الايخاف عليه التوى والتلف فالابن أحق والا فالمولى وسائر القرابات أولى من الزوج وكذا مولى العتاقة وابنه ومولى الموالات لان الزوجية انقطعت بينهما بالموت وفى المجتبى والجار أحق من غيره (قوله وله ان يأذن لغيره) أى للولى الاذن فى صلاة الجنازة وهو يحتمل شيئين أحدهما الاذن فى التقدم لانه حقه فيملك ابطاله وقدمنا ان محله ما اذا لم يكن هناك ولى غيره أو كان وهو بعيد أما اذا كانا وليين مستويين فأذن أحدهما أجنبيا فللآخر ان يمنعه ثانيهما أن يأذن للناس فى الانصراف بعد الصلاة قبل الدفن لانه لا ينبغى لهم ان ينصرفوا الا باذنه وذكر الشارح معنى آخر وهو الاعلام بموته ليصلوا عليه لا سيما اذا كان الميت يتبرك به وكره بعضهم أن ينادى عليه فى الازقة والاسواق لانه نعى أهل الجاهلية وهو مكروه والاصح انه لا يكره لان فيه تكثير الجماعة من المصلين عليه والمستغفرين له وتحريض الناس على الطهارة والاعتبار به والاستعداد وليس ذلك نعى أهل الجاهلية وانما كانوا يبعثون الى القبائل ينعون مع ضجيج وبكاء وعويل وتعديد وهو مكروه بالاجماع اه وهى كراهة تحريم للحديث المتفق عليه ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية وقال عليه السلام لعن الله الحالقة والصالقة والشاقة والصالقة التى ترفع صوتها بالمصيبة ولا بأس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة (قوله فان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى) لان الحق له والمراد من السلطان من له حق التقدم على الولى وان الكلام فيما اذا تقدم على الولى من ليس له حق التقدم فليس للولى الاعادة اذا صلى القاضى أو نائبه أو امام الحى لما فى الخلاصة والولوالجية والظهيرية والتجنيس والواقعات ولو صلى رجل والولى خلفه ولم يرض به ان صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه وان كان المصلى السلطان أو الامام الاعظم فى البلدة أو القاضى أو الوالى على البلدة أو امام حى ليس له أن يعيد لانهم أولى بالصلاة منه وان كان غيرهم فله الاعادة اه وأشار المصنف الى ان الموصى له بالتقدم ليس بمقدم على الولى لان الوصية باطلة على المفتى به صرح بذلك أصحاب الفتاوى قالوا ولو أعادها الولى ليس لمن صلى عليها أن يصلى مع الولى مرة أخرى وظاهر كلامهم ان الولى اذا لم يعد فلا اثم على أحد لما أن الفرض وهو قضاء حق الميت قد تأدى بصلاة الاجنبى والاعادة انما هى لاجل حقه لا لاسقاط الفرض وهذا أولى مما فى غاية البيان من أن حكم الصلاة التى صليت بلا اذن الولى موقوف ان أعاد الولى تبين ان الفرض ما صلى الولى وان لم يعد سقط الفرض بالاولى اه فانه يقتضى ان لمن صلى أولا ان يصلى مع الولى وليس كذلك ومما ذكرناه عن الفتاوى المذكورة ظهر ضعف ما فى غاية البيان من أن امام الحى اذا صلى بلا اذن الولى وان للولى الاعادة وانما لم يعد اذا صلى السلطان لخوف الازدراء به وقد صرح فى المجمع وشرحه بان امام الحى كالسلطان فى عدم اعادة الولى (قوله ولم يصل غيره بعده) أى بعد ما صلى الولى لان الفرض قد تأدى بالاولى والتنفل بها غير مشروع الا لمن له الحق وهو الولى عند تقدم الاجنبى ان قلنا ان اعادة الولى نفل والا فلا استثناء وقد اختلف المشايخ فى اعادة من هو مقدم على الولى اذا صلى الولى كالسلطان والقاضى فذهب صاحب النهاية والعناية الى أن المراد بالغير من ليس له تقدم على الولى أما من كان مقدما على الولى فله الاعادة بعد صلاة الولى لان الولى اذا كان له الاعادة اذا صلى غيره مع انه أدنى فالسلطان

وله أن يأذن لغيره فان صلى عليه غير الولى والسلطان أعاد الولى ولم يصل غيره بعده

وان دفن بلا صلاة صلى على قبره مالم يتفسخ

والقاضي لهما الاعادة بالطريق الاولى وهو مصرح به في رواية النوادر ويشهد له ما في الفتاوى وفي السراج الوهاج قوله فان صلى الولي عليه لم يجز أن يصلي أحد بعده يعني سلطانا كان أو غيره ففيه دلالة على تقديم حق الولي من حيث انه جوز له الاعادة ولم يجوز للسلطان اذا صلى الولي فافهم ذلك اه وكذا ذكر المصنف في المستصفى وقد ظهر للعبد الضعيف ان الاول محمول على ما اذا تقدم الولي مع وجود من هو مقدم عليه لانه حيث حضر فالحق له فكانت صلاة الولي تعديا والثاني محمول على ما اذا لم يحضر غير الولي فصلى الولي ثم جاء المقدم عليه فليس له الاعادة لان الفرض قد سقط بصلاة من له ولايتها والله سبحانه وتعالى أعلم ثم رأيت بعد ذلك في المجتبى ما يفيده قال فان صلى عليه الولي لم يجز أن يصلي عليه أحد بعده وهذا اذا كان حق الصلاة له بان لم يحضر السلطان وأما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان اه (قوله وان دفن بلا صلاة صلى على قبره مالم يتفسخ) لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على قبر امرأة من الانصار أطلقه فشمل ما اذا كان مدفونا بعد الغسل أو قبله كما قدمناه وهو رواية ابن سماعة عن محمد لكن صحح في غاية البيان معزيا الى القدوري وصاحب التحفة أنه لا يصلى على قبره لان الصلاة بدون الغسل ليست بمشروعة ولا يؤمر بالغسل لتضمنه أمرا حراما وهو نبش القبر فسقطت الصلاة اه وقيد بالدفن لانه لو وضع في قبره ولم يهل عليه التراب فانه يخرج ويصلى عليه كما قدمناه وقيد بعدم التفسخ لانه لا يصلى عليه بعد التفسخ لان الصلاة شرعت على بدن الميت واذا تفسخ لم يبق بدنه قائما ولم يقيد المصنف بمدة لان الصحيح ان ذلك جائز الى أن يغلب على الظن تفسخه والمعتبر فيه أكبر الرأي على الصحيح من غير تقدير بمدة كذا في شرح المجمع وغيره وظاهره انه لو شك في تفسخه يصلى عليه والمذكور في غاية البيان انه لو شك لا يصلى عليه رواه ابن رستم عن محمد اه وانما كان هذا هو الاصح لانه يختلف باختلاف الاوقات في الحر والبرد وباختلاف حال الميت في السمن والهزال وباختلاف الامكنة فيحكم فيه غالب الرأي فان قيل روى عنه عليه السلام انه صلى على شهداء أحد بعد ثمانين سنة فالجواب ان معناه والله أعلم انه دعا لهم قال

(قوله ويشهد له ما في الفتاوى) أي ما مر في القولة السابقة وفي هذه الشهادة نظر لان ما مر عن الفتاوى هو أنه لو صلى السلطان ونحوه ليس للولي حق الاعادة لانهم أولى منه ولا دلالة في ذلك على أن لهم الاعادة اذا صلى الولي لان أولوية السلطان ونحوه لوجوب تعظيمه ولان في التقدم عليه ازدراء به لا لكون الحق لهم بل الحق انما هو للولي وتقدمهم عليه لعارض فاذا صلى صاحب الحق ولم يراع حرمتهم لا يلزم منه أن يكون لهم حق الاعادة ومثل ذلك الابن مع الاب فان الحق للابن ولكنه يقدم أباه احتراما له ولا يرد امام الحي لان تقديمه على الولي مندوب لا واجب كتقديم السلطان (قوله وقد ظهر للعبد الضعيف الخ) قال في النهر فيه نظر لان كلماتهم متفقة على أنه لا حق للسلطان عند عدم حضوره وقد علمت ثبوت الخلاف مع حضوره اه وحاصله أنه حمل الخلاف بين كلامي النهاية والسراج على حالة حضوره أما عند عدمه فليس مما الخلاف فيه لما مر أن أولوية السلطان ان حضر وعليه فما في المجتبى مثل ما في النهاية والذي يظهر لي أن كلام النهاية ليس خاصا بحالة حضوره يدل عليه ماذكره بعده عن المبسوط في الجواب عن دليل الشافعي على جواز الاعادة حيث قال لا تعاد الصلاة على الميت الا أن يكون الولي هو الذي حضر فان الحق له وليس لغيره ولاية اسقاط حقه وهو تأويل فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الحق كان له قال الله تعالى النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وهكذا تأويل فعل الصحابة رضي الله تعالى عنهم وان أبا بكر رضي الله تعالى عنه كان مشغولا بتسوية الامور وتسكين الفتنة فكانوا يصلون عليه قبل حضوره وكان الحق له لانه هو الخليفة فلما فرغ صلى عليه ثم لم يصل أحد بعده عليه اه وهذا يشكل أيضا على توفيق المؤلف كما نبه عليه الشيخ اسمعيل الا أن يقال انه لم يصل أحد قبل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا قبل أبي بكر رضي الله تعالى عنه ممن له ولاية الصلاة بل جميع من صلى كان أجنبيا وبه يندفع ما مر لكنه يتوقف على اثبات ذلك وأنه لم يصل على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أحد من أقاربه قبل الصديق وهو بعيد تأمل ثم ظاهر الجواب المذكور عن المبسوط يؤذن أن لمن لم يصل عليها الصلاة قبل الولي وليس بمراد لما في الفتح وما في الصحيحين أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أتى على قبر منبوذ فصفهم فكبر أربعا دليل على أن لمن لم يصل أن يصلي على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الا بادعاء أنه لم يكن صلى عليها أصلا وهو في غاية البعد من الصحابة اه قلت بل لا يصح هذا الادعاء أصلا في صلاتهم عليه صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله بعد ثمانين سنة) لعله بعد ثمانية سنين ثم راجعت البدائع فرأيته كذلك فما هنا تحريف

الله

(قوله وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلا) قيل هذا مخالف لما قدمه من أن الفرض قد تأدى بصلاة الاجنبي قلت لم أجد هذه العبارة في المجتبى وانما الذي فيه اذا دفن قبل الصلاة أو صلى عليه من لا ولاية له يصلى عليه مالم يتمزق اهـ وهذا لا يخالفه لانه يقال المراد يصلى عليه الولي قضاء لحقه ويمكن تأويل ماذكره المؤلف أيضا بان يقال معنى قوله كعدم الصلاة أي في حق الولي يعني انها معتد بها لكن للولي أن يصليها كما لو لم يصل عليه أحد (قوله وروى الحسن أنه دعاء الاستفتاح) قدمنا قبيل قوله ثم امام الحي أن ظاهر الرواية أنه يحمد (قوله وفي المحيط والتجنيس الخ) قلت ومثله ١٩٧ في الولوالجية والتتارخانية عن فتاوى سمرقند فما ذكره الشرنبلالي في بعض رسائله وكذا منلا علي القاري من انها مستحبة لثبوت قراءتها عن ابن عباس كما في صحيح البخاري وانه قال عمدا فعلت ليعلم انها سنة ولمراعاة الخلاف وان الشافعي يقول بفرضيتها مخالف للمنقول في كتب المذهب فلا يعول عليه وما استدل به الشرنبلالي من قول القنية ولو قرأ فيها الحمد لله الى آخر السورة جاز ولو كان ساهيا تجوز صلاته لا دليل له فيه لاحتمال أن المراد قراءتها على قصد الثناء أو المراد من الجواز الصحة بدليل مقابله فتنبه (قوله ولم يبين المنوي الخ) قال الرملي وفي اكمال الدراية شرح مختصر الوقاية للشمني ينوي فيهما ما ينوي في تسليمتي صلاته وينوي الميت بدل الامام اهـ وفي التبيين وينوي بالتسليمتين كما وصفناه في صفة الصلاة وينوي الميت كما ينوي الامام اهـ فظاهر كلام الشمني عدم نية الامام وهو مخالف لما في التبيين والذي ينبغي الاعتماد عليه ما في التبيين اذ لا وجه لاخراج الامام من ذلك وقوله هنا اذ الميت ليس أهلا غير مسلم وسيأتي ما ورد في أهل المقبرة السلام عليكم دار قوم مؤمنين وتعليمه صلى الله تعالى عليه وسلم السلام على الموتى (قوله وكثير من أئمة بلخ اختاروا رفع اليد الخ) قال الرملي أقول ربما يستفاد من هذا أن الحنفي اذا اقتدى بالشافعي فالاولى متابعته في الرفع ولم أره تأمل اهـ أقول وجه الاستفادة أن اختيار أئمة بلخ الرفع دليل على أنه ليس منسوخا

وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة

الله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم والصلاة في الآية بمنزلة الدعاء وقيل انهم لم تتفرق أعضاؤهم وان معاوية لما أراد أن يحولهم وجدهم كما دفنوا فتركهم كذا في البدائع وحكم صلاة من لا ولاية له كعدم الصلاة أصلا فيصلى على قبره مالم يتمزق كذا في المجتبى (قوله وهي أربع تكبيرات بثناء بعد الاولى وصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بعد الثانية ودعاء بعد الثالثة وتسليمتين بعد الرابعة) لما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى على النجاشي فكبر أربع تكبيرات وثبت عليها حتى توفي فنسخت ما قبلها والبداءة بالثناء ثم الصلاة سنة الدعاء لانه أرجى للقبول ولم يعين المصنف الثناء وروى الحسن انه دعاء الاستفتاح والمراد بالصلاة الصلاة عليه في التشهد وهو الاولى كما في فتح القدير ولم يذكر القراءة لانها لم تثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المحيط والتجنيس ولو قرأ الفاتحة بنية الدعاء فلا بأس به وان قرأها بنية القراءة لا يجوز لانها محل الدعاء دون القراءة اهـ ولم يعين المصنف الدعاء لانه لا توقيت فيه سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالمأثور فما أحسنه وأبلغه ومن المأثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على جنازة فحفظت من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه وأكرم نزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وأبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله وزوجا خيرا من زوجه وأدخله الجنة وأعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان أكون أنا ذلك الميت رواه مسلم وقيد بقوله بعد الثالثة لانه لا يدعو بعد التسليم كما في الخلاصة وعن الفضلي لا بأس به ومن لا يحسن الدعاء يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات كذا في المجتبى ولم يبين المدعو له لانه يدعو لنفسه أولا لان دعاء المغفور له أقرب الى الاجابة ثم يدعو للميت وللمؤمنين والمؤمنات لانه المقصد منها وهو لا يقتضي ركنية الدعاء كما توهمه في فتح القدير لان نفس التكبيرات رحمة للميت وان لم يدع له وأشار بقوله وتسليمتين بعد الرابعة الى انه لا شئ بعدها غيرهما وهو ظاهر المذهب وقيل يقول اللهم آتنا في الدنيا حسنة الى آخره وقيل ربنا لا تزغ قلوبنا الى آخره وقيل يخير بين السكوت والدعاء ولم يبين المنوي بالتسليمتين للاختلاف ففي التبيين وفتح القدير ينوي بهما الميت مع القوم وفي الظهيرية ولا ينوي الامام الميت في تسليمتي الجنازة بل ينوي من عن يمينه في التسليمة الاولى ومن عن يساره في التسليمة الثانية اهـ وهو الظاهر لان الميت لا يخاطب بالسلام عليه حتى ينوي به اذ ليس أهلا له وقد تقدم في كيفية الصلاة انه لا ترفع الايدي في صلاة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح وهو ظاهر الرواية وكثير من أئمة بلخ

ولا مقطوعا بعدم سنيته بل هو مجتهد فيه وقد نص علماؤنا الحنفية على أن المقتدي في صلاة العيد يتبع الامام فيما زاد على الثلاث في تكبيرات الزوائد مالم يجاوز المأثور كما مر أي لانه مجتهد فيه وكذا يتبع الشافعي اذا قنت للوتر بعد الركوع وعللوه أيضا بانه مجتهد فيه ولا يتابعه في قنوت الفجر خلافا لابي يوسف لانه اما منسوخ على تقدير أنه كان سنة ثم ترك أو مقطوع بعدم سنيته بناء على أنه كان دعاء على قوم شهرا وعد في الدر المختار من واجبات الصلاة متابعة الامام في المجتهد فيه لا في المقطوع بنسخه أو بعدم سنيته كقنوت فجر اه وظاهره وجوب المتابعة في رفع اليدين هنا لانه مجتهد فيه ليس مقطوعا بنسخه ولا بعدم سنيته بدليل اختلاف علمائنا فيه وقد نص في البدائع على وجوب متابعة الامام في تكبيرات الزوائد في العيد مالم يكبر تكبيرا لم يقل به أحد من الصحابة قال لانه تبع لامامه فيجب عليه متابعته وترك رأيه برأي الامام لقوله عليه الصلاة والسلام انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه وقوله عليه السلام تابع امامك على أي حال وجدته مالم يظهر خطؤه بيقين كان اتباعه واجبا الخ لكن رأيت بعد ذلك في شرح المقدمة الكيدانية للقهستاني نقلا عن الجلابي أنه لا يتابع امامه في رفع اليدين في الجنازة فتأمل (قوله قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة الخ) ان كان المراد بقوله عند كل تكبيرة مازاد على الرابعة فهل يكبر بعد سكوت المنادي شيأ أم لا ومقتضى كونه ينوي بذلك الافتتاح أن يأتي بعده بثلاث لتتم صلاته الا أن يقال ان نية الافتتاح للاحتياط فلا ينافي أن تكون صلاته تامة بدون زيادة لكن لو كبر المنادي خمسا وقلنا انه ينوي بالخامسة الافتتاح يكون لا فائدة فيه لان نيته للافتتاح في الخامسة لا تفيد مالم يأت بعدها بثلاث أخر وان كان المراد انه ينوي الافتتاح بجميع التكبيرات التي أتى بها ففيه ان النية لا تكون بعد المنوي بل معه ومن أين يعلم المقتدي ان المنادي يزيد على الاربعة حتى ينوي الافتتاح عند كل تكبيرة كبرها الا أن يحمل على انه متى كان بعيدا عن الامام ويعلم أنه لا يسمع تكبيره بل يأخذ من المنادي يلزمه أن ينوي بكل تكبيرة الافتتاح لاحتمال خطائه في الاولى وان الثانية هي الصواب أو انه أخطأ في الثانية أيضا وان الثالثة هي الصواب وهكذا فينوي بالكل الافتتاح لكن هذا مع بعده لا يتقيد بحال الزيادة على الاربع لوجود العلة وحينئذ فائدة هذه النية لانه لو كانت الاولى أو الثانية خطأ من المنادي سبق بها الامام كانت الثالثة هي الصواب وكذا الرابعة فيلزم صلاة الجنازة بتكبيرتين ولا تصح بدون الاربع والحاصل انه لم يظهر لنا وجه هذا القول فليتأمل وليراجع (قوله ويقول اللهم اجعله لنا فرطا الخ) أي بعد قوله ومن توفيته منا فتوفه على الايمان كما في شرح المنية لابراهيم الحلبي وظاهر كلام غيره الاقتصار على قوله اللهم اجعله لنا فرطا ثم اعلم ان قول المصنف

فلو كبر الامام خمسا لم يتبع ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا

اختار وارفع اليد في كل تكبيرة فيها وكان نصير بن يحيى يرفع تارة ولا يرفع أخرى ولا يجهر بما يقرأ عقب كل تكبيرة لانه ذكر والسنة فيه المخافتة كذا في البدائع وفيه وهل يرفع صوته بالتسليم لم يتعرض له في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه لا يرفع لانه للاعلام ولا حاجة له لان التسليم مشروع عقب التكبير بلا فصل ولكن العمل في زماننا على خلافه اه وفي الفوائد التاجية اذا سلم على ظن انه أتم التكبير ثم علم انه لم يتم فانه يبني لانه سلم في محله وهو القيام فيكون معذورا وفي الظهيرية وغيرها رجل كبر على جنازة فجيء بجنازة أخرى فكبر ينوي به ونوى أن لا يكبر على الاولى فقد خرج من الاولى الى صلاة الثانية وان كبر الثانية ينوي بها عليهما لم يكن خارجا وعن أبي يوسف اذا كبر ينوي به التطوع وصلاة الجنازة جاز عن التطوع اه (قوله فلو كبر الامام خمسا لم يتبع) لانه منسوخ ولا متابعة فيه ولم يبين ماذا يصنع وعن أبي حنيفة روايتان في رواية يسلم للحال ولا ينتظر تحقيقا للمخالفة وفي رواية يمكث حتى يسلم معه اذا سلم ليكون متابعا فيما تجب فيه المتابعة وبه يفتى كذا في الواقعات ورجحه في فتح القدير بان البقاء في حرمة الصلاة بعد فراغها ليس بخطأ مطلقا انما الخطأ في المتابعة في الخامسة وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزوائد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا حسن وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيدين اه وذكر ابن الملك في شرح المجمع قالوا وينوي الافتتاح عند كل تكبيرة لجواز أن تكبيرة الامام للافتتاح الآن واخطأ المنادي وقيد بتكبيرات الجنازة لان الامام في العيد لو زاد على ثلاث وانه يتبع لانه مجتهد فيها حتى لو تجاوز الامام في التكبير حد الاجتهاد لا يتابع أيضا كذا في شرح المجمع (قوله ولا يستغفر لصبي ولا لمجنون ويقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا أجرا وذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا) كذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه لا ذنب لهما والفرط

ولا يستغفر لصبي يرد عليه ما في الحديث اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وأنثانا رواه الترمذي والنسائي كما في الفتح ففيه الاستغفار للصغير اللهم الا أن يجاب بانه لا يستغفر للصبي على سبيل التخصيص لانه لاذنب له كما عللوا به قوله ولا يستغفر لصغير وأما ما في هذا الحديث فليس المراد الاستغفار للصغير بل المراد طلب المغفرة لعموم الداعين فالمراد تأكيد التعميم تأمل ثم رأيت القهستاني أجاب بذلك ولله الحمد (قوله وينبغي أن يدعو له فيها الخ) قال الرملي قال في شرح المنية وفي المفيد ويدعو لوالدي الطفل وقيل يقول اللهم ثقل به موازينهما واعظم به أجرهما ولا تفتنهما بعده اللهم اجعله في كفالة ابراهيم وألحقه بصالحي المؤمنين اه ثم قال الرملي والمراد بالعبد في كلامه هنا الصبي وقوله وينبغي أن يدعو له فيها كما يدعو للميت لعله كما يدعو لابوي الميت يعني الصغير ووجه كلامه ان السيد أحق به من أبويه فاذا دعا لابويه المسلمين فبالاولى الدعاء لسيده المسلم وأما الكبير مطلقا فلم يصرح أحد بالدعاء لوالديه فكذلك لسيده بل يدعو له كما يدعو للحر الكبير فتأمل اه 199

والفرط بفتحتين الذي يتقدم الانسان من ولده يقال اللهم اجعله لنا فرطا أي أجرا متقدما والفرط الفارط وهو الذي يسبق الوراد الى الماء وفي الحديث أنا فرطكم على الحوض أي أتقدمكم اليه كذا في ضياء الحلوم والانسب هو المعنى الثاني هنا كما اقتصر عليه في غاية البيان لئلا يلزم التكرار في قوله واجعله لنا أجرا والذخر بضم الذال وسكون الخاء الذخيرة والمشفع بفتح الفاء مقبول الشفاعة وذكر العيني في شرح الشهاب في بحث انما الاعمال بالنيات ان الثواب هو الحاصل باصول الشرع والحاصل بالمكملات يسمى أجرا لان الثواب لغة بدل العين والاجر بدل المنفعة والمنفعة تابعة للعين وقد يطلق الاجر ويراد به الثواب وبالعكس اه ولم أر من صرح بانه يدعو لسيد العبد الميت وينبغي ان يدعو له فيها كما يدعو للميت (قوله وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة) أي وينتظر المسبوق في صلاة الجنازة تكبير الامام ليكبر مع الامام للافتتاح فلو كبر الامام تكبيرة أو تكبيرتين لا يكبر الآتي حتى يكبر الاخرى بعد حضوره عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق يأتي به ولهما ان كل تكبيرة قائمة مقام ركعة والمسبوق لا يبتدئ بما فاته اذ هو منسوخ كذا في الهداية وهو مفيد لما ذكرناه ان التكبيرات الاربع أركان وليست الاولى شرطا كما توهمه في فتح القدير الا أن يكون على قول أبي يوسف كما لا يخفى ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما أداه غير معتبر كذا في الخلاصة وأشار المصنف الى انه لو أدرك الامام بعدما كبر الرابعة فاتته الصلاة على قولهما خلافا لابي يوسف وأفاد انه لو جاء بعد التكبيرة الاولى فانه يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا لابي يوسف ثم عندهما يقضي ما فاته بعد دعاء لانه لو قضى الدعاء رفع الميت فيفوت له التكبير واذا رفع الميت قطع التكبير لان الصلاة على الميت ولا ميت يتصور وفي الظهيرية ولو رفعت بالايدي ولم توضع على الاكتاف ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي وانما لا ينتظر من كان حاضرا حالة التحريمة اتفاقا لانه بمنزلة المدرك ألا ترى انه لو كبر تكبيرة

وحاصله ان المراد بالعبد في كلام المؤلف العبد الصغير لان الحر الصغير يدعو لابويه وأما العبد الصغير والغالب كون أبويه كافرين فينبغي أن يدعو لسيده بدل أبويه

وينتظر المسبوق ليكبر معه لا من كان حاضرا في حالة التحريمة

ولا يخفى ان حمل كلام المؤلف على هذا بعيد لانه لم يذكر الدعاء لابوي الحر الصغير حتى يقيس عليه العبد الصغير ويجعل سيده بمنزلة الابوين بل المتبادر من كلامه العبد الكبير لكن الداعي للشيخ خير الدين حمله على ذلك ما ذكره بقوله وأما الكبير مطلقا الخ (قوله كذا في الخلاصة) قال في النهر وتبعه في فتح القدير وقضيته عدم اعتبار ما أداه انه لا يكون شارعا في تلك الصلاة وحينئذ فتفسد التكبيرة مع ان المسطور في القنية انه يكون شارعا وعليه فيعتبر ما أداه وهذا لم أر من أفصح عنه فتدبره اه وأجيب بانه لا يلزم من عدم اعتباره عدم شروعه ولا من اعتبار شروعه اعتبار ما أداه ألا ترى ان من أدرك الامام في السجود صح شروعه مع انه لا يعتبر ما أداه من السجود مع الامام بل عليه اعادته اذا قام الى قضاء ما سبق به فلا مخالفة بين ما في الخلاصة والقنية اه وهو حسن (قوله من كان حاضرا حالة التحريمة) قيد الحضور في الدرر بكونه خلف الامام والظاهر انه اتفاقي لان صدر عبارة المجتبى الآتية رجل واقف حيث يجزئه الدخول في صلاة الامام (قوله ذكر في ظاهر الرواية انه لا يأتي) أي بالتكبير ويخالفه ما نقله في البزازية فان رفعت على الايدي ولم توضع على الاكتاف كبر في الظاهر وعن محمد لا اذا كان أقرب الى الاكتاف وان أقرب الى الارض كبر اه وينبغي أن يعول على ما في البزازية لانه كما قال في الفتح لو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكتاف وعن محمد ان كان الى الارض أقرب يأتي بالتكبير لا اذا كان الى الاكتاف أقرب

وقيل لا ينقطع حتى تباعد اهـ ولا يخالفه ماسنذكره من انها لا تصح اذا كان الميت على أيدى الناس لانه يغتفر فى البقاء مالا يغتفر فى الابتداء كذا فى الشرنبلالية (قوله كبر الحاضر للاولى للحال وكذا قوله وقضى الاولى للحال) أى قبل سلام الامام وسينبه المؤلف على خلافه عن الواقعات وفى شرح الشيخ اسمعيل عن المنتقى بالقاف ثم يكبر ثلاثا قبل أن ترفع الجنازة وفى الولوالجية وعليه الفتوى وفى النهر يكبر مازاد على التحريمة بعد الفراغ نسقا ان خشى رفع الميت على الاعناق حتى لو رفع على الايدى كبر فى ظاهر الرواية لا فرق فى ذلك بين المدرك واللاحق نص على ذلك غير واحد فما فى المجتبى من انه يكبر الكل للحال شاذ (قوله ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر) اى حاضر من أول التكبيرات كما هو المتبادر بقى مالو حضر بعد التحريمة وكبر الامام الثانية بعد حضوره هل ينتظر أولا ظاهر تقييد المتن بقوله لا من كان حاضرا فى حالة التحريمة انه ينتظر لانه ليس حاضرا وقتها فهو مسبوق تأمل (قوله انما هو فى مسئلة الحاضر) قال فى النهر أنت خبير بان مسئلة الحاضر لا خلاف فيها فانى ينسب الى أبى يوسف وحده ولذا ذكر المسئلة فى غاية البيان غير معزوة اليه ثم قال وعن الحسن لا يدخل معه وعن أبى يوسف انه يدخل اهـ

الافتتاح بعد الامام يقع أداء لا قضاء أطلقه فشمل ما اذا كبر الامام للثانية أو لم يكبر فان لم يكبر الامام الثانية كبر الحاضر للاولى للحال وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام الثانية كبر معه الثانية وقضى الاولى للحال كذا فى المجتبى وكذا ان لم يكبر فى الثانية والثالثة والرابعة يكبر ويقضى مافاته للحال قال فى المحيط ولو كبر الامام أربعا والرجل حاضر وانه يكبر مالم يسلم الامام ويقضى الثلاث وهذا قول أبى يوسف وعليه الفتوى وقد روى الحسن انه لا يكبر وقد فاتته اهـ فما فى الحقائق من ان الفتوى على قول أبى يوسف انما هو فى مسئلة الحاضر لا فى مسئلة المسبوق وقد يقال ان الرجل اذا كان حاضرا ولم يكبر حتى كبر الامام اثنين أو ثلاثا فلا شك انه مسبوق كما لو كان حاضرا وقد صلى الامام ركعة أو ركعتين فانه مسبوق وحضوره من غير فعل لا يجعله مدركا فينبغى أن يكون كالمسئلة الاولى وان يكون الفرق بين الحاضر وغيره انما هو فى التكبيرة الاولى فقط كما لا يخفى وفى الواقعات وان لم يكبر الحاضر حتى كبر الامام ثنتين كبر الثانية منهما ولم يكبر الاولى حتى يسلم الامام لان الاولى ذهب محلها فكان قضاء والمسبوق لا يشتغل بالقضاء قبل فراغ الامام اهـ وهو مخالف لما ذكرناه عن المجتبى من انه يكبر الاولى للحال قضاء وما فى الواقعات أولى قيد بالمسبوق لان اللاحق فيها كاللاحق فى سائر الصلوات كذا فى المجتبى وذكر فى الواقعات لو كبر مع الامام التكبيرة الاولى ولم يكبر الثانية والثالثة يكبرهما أولا ثم يكبر مع الامام ما بقى اهـ وهو معنى ما فى المجتبى فى اللاحق (قوله ويقوم من الرجل والمرأة بحذاء الصدر) لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وهذا ظاهر الرواية وهو بيان الاستحباب حتى لو وقف فى غيره اجزأه كذا فى كافى الحاكم وما فى الصحيحين انه عليه الصلاة والسلام صلى على امرأة ماتت فى نفاسها فقام

وحاصله ان مامر محل وفاق لا على قول الثانى فقط كما توهمه عبارة المحيط ومحل الايهام فيما لو حضر بعد الرابعة

ويقوم للرجل والمرأة بحذاء الصدر

وحينئذ فما فى الحقائق فى مسئلة المسبوق لا الحاضر وقد نقل فى الشرنبلالية عن التجنيس والولوالجية ان الفتوى فى هذه المسئلة على قول أبى يوسف اهـ وفى البدائع والدرر وشرح المقدسى ان الصحيح قولهما فقد اختلف التصحيح وظهر ان ماذكره المؤلف غير ظاهر (قوله فينبغى أن يكون كالمسئلة الاولى) أى انه تفوته الصلاة اذا كبر الامام الرابعة وهو حاضر كما اذا حضر بعدما كبرها الامام فانها تفوته عندهما خلافا لابى يوسف كما مر وحينئذ فلا فرق بين الحاضر وبين الغائب الذى حضر بعد الرابعة وعليه فقول المحيط والرجل حاضر ليس احترازا عن الغائب اذ لا فرق بينهما الا فى التكبيرة الاولى فان من كان حاضرا وقتها لا يكون مسبوقا اذا كبر الثانية مع الامام أما اذا لم يكبرها معه فانه يكون مسبوقا بالاولى وحاضرا فى الثانية فيتابعه فيها ويقضى الاولى كما دل عليه كلام الواقعات هذا حاصل كلامه وفيه نظر لان الظاهر ان من حضر تكبير الامام له أن يكبر بلا انتظار الى تكبير الامام بعده سواء كان ذلك فى التكبيرة الاولى أو غيرها فلو كبر الامام الاولى ثم حضر رجل وكبر الامام الثانية والرجل حاضر كان مدركا لهذه التكبيرة الثانية فله أن يكبرها قبل أن يكبر الامام الثالثة ويكون مسبوقا بواحدة ويقضيها بعد سلام الامام وكذا اذا كبر الامام ثنتين أو ثلاثا وهو حاضر يكون مدركا لاخراها فيكبرها ومسبوقا بما قبلها فيقضيها وكذا اذا كبر الامام الاربع وهو حاضر يكون مدركا للرابعة فيكبرها ويقضى الثلاث لانه فات محلها فيكون مسبوقا بها ولا يلزم من ذلك كونه مسبوقا بالرابعة أيضا لان محلها باق مالم يسلم

الإمام وكلام الواقعات مشير الى ماذكرنا وحينئذ فالفرق ظاهر بين الحاضر والمسبوق لان المسبوق بالاربع بان حضر بعد الرابعة لا يمكنه التكبير عندهما الا انه لا يمكنه ذلك الا اذا كبر الامام ولم يبق للامام تكبير ليتابعه فيه فتفوته الصلاة فتأمل (قوله فيه نظر) أجاب في النهر بانه يمكن أن يقال المعنى ليس المقصود منها لذاته الا القيام وأما التكبيرات فانها وان كانت أركانا الا أن معنى الانتقال لا يفارقها فهي مقصودة لغيرها (قوله ممنوع) قال في النهر يمكن التوفيق بين كلامهم بان نفي الكراهة اتفاقا في حق

ولم يصلوا ركبانا ولا في مسجد

من كان خارجا واثباتها فيمن كان داخلا وهذا لانه لا معنى لاثباتها في حق الخارج بل لا ينبغي أن يكون فيه خلاف وهذا فقه حسن فتدبره اه ولا يخفى ما فيه فان المؤلف بنى المنع على التعليل الاول ولا شك ان من في المسجد وجدت فيه العلة لانه شغله بما لم يبن له نعم يظهر التوفيق على التعليل الثاني فتدبر (قوله لكن ترجح كراهة التحريم الخ) قال الشيخ اسمعيل فيه نظر لجواز كونه مثل لا صلاة لجار المسجد ثم نقل عن مفتي الحنفية بمكة المشرفة قطب الدين في تاريخ مكة انه أفتى بالجواز وعدم الكراهة كما هو رواية عن أبي يوسف ذكرها في المحيط لتظافر أهل الحرمين سلفا وخلفا على ذلك دليل لا يؤدي الى تأثيم السلف وقد رأيت رسالة لمنلا علي القاري مؤداها ذلك أيضا لكن رد الشيخ اسمعيل على قطب الدين بانه لا يفتى بخلاف ظاهر المذهب على انه جدير بالترجيح لما شاهدنا في عصرنا من نفساء ماتت فوضعت في باب الجامع الاموي فخرج منها دم ضمخ العتبة فالاحتياط عدم الادخال ولعل أهل الحرمين على مذهب غيرنا اه وللعلامة قاسم رسالة خاصة نقل فيها الكراهة عن أئمتنا الثلاثة وحقق انها تحريمية

فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه ورأسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين كذا في فتح القدير (قوله ولم يصلوا ركبانا) لانها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه القيام من غير عذر احتياطا وما في غاية البيان من انها ليست بأكثر من القيام فاذا ترك القيام انعدمت أصلا فلم يجز تركه فيه نظر لانه يقتضي ان ركنها القيام فقط وهو غير صحيح قيدنا بكونه بغير عذر لانه لو تعذر النزول لطين ومطر جاز الركوب فيها وأشار الى انها لا تجوز قاعدا مع القدرة على القيام ولو كان ولي الميت مريضا فصلى قاعدا وصلى الناس خلفه قياما أجزأهم في قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال محمد يجزئ الامام ولا يجزئ المأموم بناء على اقتداء القائم بالقاعد (قوله ولا في مسجد) لحديث أبي داود مرفوعا من صلى على ميت في المسجد فلا أجر له وفي رواية فلا شئ له أطلقه فشمل ما اذا كان الميت والقوم في المسجد أو كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد أو كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد أو الميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد وهو المختار خلافا لما أورده النسفي كذا في الخلاصة وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على أن المسجد انما بني للصلاة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو مبني على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث كذا في فتح القدير فما في غاية البيان والعناية من ان الميت وبعض القوم اذا كانا خارج المسجد والباقون فيه لا كراهة اتفاقا ممنوع وقد يقال ان الحديث يحتمل ثلاثة أشياء ان يكون الظرف وهو قوله في مسجد ظرفا للصلاة والميت وحينئذ فللكراهة شرطان كون الصلاة في المسجد وكون الميت فيه فاذا فقد أحدهما فلا كراهة الثاني أن يكون ظرفا للصلاة فقط فلا يكره اذا كان الميت في المسجد والقوم كلهم خارجه الثالث أن يكون ظرفا للميت فقط وحينئذ حيث كان خارجه فلا كراهة وما اختاروه كما نقلناه لم يوافق واحدا من الاحتمالات الثلاثة لانهم قالوا بالكراهة اذا وجد أحدهما في المسجد المصلي أو الميت كما قال في المجتبى وتكره سواء كان الميت والقوم في المسجد أو أحدهما ولعل وجهه انه لما لم يكن دليل على واحد من الاحتمالات بعينه قالوا بالكراهة بوجود أحدهما أيا كان وظاهر كلام المصنف ان الكراهة تحريمية لانه عطفه على ما لا يجوز من الصلاة راكبا وهي احدى الروايتين مع ان فيه ايهاما لان في المعطوف عليه لم تصح الصلاة أصلا وفي المعطوف هي صحيحة والاخرى انها تنزيهية ورجحه في فتح القدير بان الحديث ليس نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة ثم قرر تقريرا حاصله انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي على هذه الرواية لانه يقول بالجواز في المسجد لكن الافضل خارجه وهو معنى كراهة التنزيه وبه يحصل الجمع بين الاحاديث اه لكن تترجح كراهة التحريم بالرواية الاخرى التي

رواها الطيالسي كما في الفتاوى القاسمية من صلى على ميت في المسجد فلا صلاة له ولم يقيد المصنف كصاحب المجمع المسجد بالجماعة كما قيـده في الهداية لعـدم الحاجة اليه لانهـم يحترزون به عن المسجد المبني لصلاة الجنازة فانها لا تكره فيه مع ان الصحيح أنه ليس بمسجد لانه ما أعد للصلاة حقيقة لان صـلاة الجنازة ليست بصلاة حقيقة وحاجة الناس ماسة الى انه لم يكن مسجدا توسعة للامر عليهم واختلفوا أيضا في مصلى العيـدين أنه هل هو مسجد والصحيح انه مسجد في حق جواز الاقتـداء وان لم تتصـل الصفوف لانه أعد للصـلاة حقيقة لا في حرمة دخول الجنب والحائض كذا في المحيط وغيره واعلم ان ظاهر الحديث وكلامهم انه لا أجر أصـلا لمن صلى عليها في المسجد ولا يلزم منـه عدم سقوط الفرض لعدم الملازمة بينهما ولم يذكر المصـنف رحمه الله ما اذا اجتمعت الجنائز للصلاة قالوا الامام بالخيار ان شاء صـلى عليهم دفعة واحدة وان شاء صلى على كل جنازة صلاة على حـدة وان أراد الثاني فالافضل أن يقدم الافضل فالافضل فان لم يفعل فلا بأس به وأما كيفية وضعها فان كان الجنس متحدا وان شاؤا جعلوها صفا واحدا كما يصطفون في حال حياتهم عند الصلاة وان شاؤا وضعوا واحدا بعد واحد ممـا يلي القبلة ليقوم الامام بحذاء الـكل هذا جواب ظاهر الرواية وفي رواية الحسن ان الثاني أولى من الاول واذا وضعوا واحدا بعد واحـد ينبغي أن يكون الافضـل ممـا يلي الامام ثم ان وضع رأس كل واحد بحذاء رأس صاحبه فحسن وان وضع رأس كل واحد عند منكب الاول فحسن وان اختلف الجنس وضع الرجـل بين يدي الامام ثم الصـبي وراءه ثم الخنـثى ثم المرأة ثم الصبية والافضل أن يجعل الحر ممـا يلي الامام ويقـدم على العبد ولو كان الحر صبيا كما في الظهيرية وان كان عبدا وامرأة حرة فالعبد يوضع ممـا يلي الامام والمرأة خلفه وفي فتح القـدير ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة وفي الرجلين يقدم أكبرهما سنا وقرآنا وعلمـا كما فعله عليه السلام في قتلى أحد من المسلمين اهـ وفي البدائع ولو كان رجـل وامرأة قدم الرجل ممـا يلي القبلة والمرأة خلفه اعتبارا بحال الحياة ولو اجتمع رجـل وامرأة وصبي وخنثى وصبية دفن الرجل ممـا يلي القبلة ثم الصبي خلفه ثم الخنثى ثم الانثى ثم الصبية لانهـم هكذا يصطفون خلف الامام حالة الحياة وهكذا توضع جنائزهم عند الصـلاة فـكذا في القبر اهـ وهو سهو في قوله وهكذا توضع جنائزهم لما ذكرنا انه على عكسه (قوله ومن استهل صـلى عليه والالا) استهلال الصـبي في اللغـة أن يرفع صوته بالبكاء عنـد ولادته وقول من قال هو أن يقع حيـا تدريس كذا في المغرب وضبطه في العناية بانه بالبناء للفاعل وفي الشرع أن يكون منـه ما يدل على حياته من رفع صوت أو حركة عضو ولو أن يطرف بعينه وذكر المصنف ان حكمه الصـلاة عليه ويلزمه أن يغسل وأن يرث ويورث وأن يسمى وان لم يبق بعـده حيا لا كرامه لانه من بني آدم ويجوز أن يكون له مال يحتاج أبوه الى أن يذكر اسمه عند الدعوى به ولم يقيد المصنف بوجود الحياة فيه الى أن يخرج أكثره ولا بد منـه لما في المحيط قال أبو حنيفة اذا خرج بعض الولد وتحرك ثم مات فان كان خرج أكثره صلى عليه وان كان أقله لم يصل عليه اهـ وفي آخر المبتغي بالمعجمة الولد اذا خرج رأسه وهو يصيح ثم مات قبل أن يخرج لم يرث ولم يصل عليه ما لم يخرج أكثر بدنه حيا فان كان ذبحه رجل حال ما يخرج رأسه فعليه الغرة وان قطع

ويجعلون واحدا خلف واحد ويجعـل الرجال ممـا يلي الامام ويستوي فيه الحر والعبد في ظاهر الرواية ثم الصبيان ثم الخنـاثى ثم النساء وان شاؤا جعـلوهم صـفا واحدا اهـ ففيه كما ترى جواز الشيئين تأمـل (قوله وهـو سهو الخ) أقول هو قـول لبعض العلماء فقـد ذكر في البدائع ما نقله المؤلف عنه هنا في فصل الدفن وذكر قبله في فصل الصلاة انه يوضـع الرجال ممـا يلي الامام والنساء خلف الرجال ممـا يلي القبـلة لانهـم هكذا يصطفون خلـف الامام في حالة الحيـاة ثم ان الرجال يكونون أقرب الى الامام من النساء فـكذا بعـد الموت ومن العلمـاء من قال يوضع النساء ممـا يلي الامام والرجال خلفهن لان في الصلاة بالجماعـة في حال الحيـاة صـف النساء خلف صف الرجال الى القبـلة فـكذا في وضع الجنائز ولو اجتمع جنازة رجل وصبي وخنثى وامرأة وصبية وضع الرجل ممـا يلي الامام والصبي وراءه ثم الخنثى ثم المرأة ثم الصبية لانهم هكذا يقومون في الصف خلف الامام حال الحياة فيوضعون كذلك اهـ (قوله تدريس) قال في النهاية أي هو تعليم من حيث التفرس في ان له حياة لا ان يشهد له اللغة

(ومن استهل صلى عليه والالا)

(قوله وفي الهداية انه المختار) فيه غفلة عن عبارة الهداية فانها غير متعرضة للتسمية وعدمها نعم في التبيين واختلفوا في غسله وتسميته فذكر الكرخي عن محمد انه لم يغسل ولم يسم وذكر الطحاوي عن أبي يوسف انه يغسل ويسمى اه وفي الخانية والخلاصة والفيض والمجموع وفي تسميته كلام قاله الشيخ اسمعيل (قوله ولعله سبق نظرهما الخ) قال في النهر ما في الخلاصة عزاه في الدراية الى المبسوط والمحيط أفسبق نظر السرخسي وصاحب المحيط أيضا كلا وفي الظهيرية السقط الذي لم تتم أعضاؤه لا يصلى عليه باتفاق الروايات واختلفوا في غسله والمختار انه يغسل ويدفن ملفوفا بخرقة وعزاه الشيخ اسمعيل الى النهاية قال وجزم به في عمدة المفتي والفيض والمجموع والخانية

كصبي سبي مع أحد أبويه الأ أن يسلم أحدهما أو هو

والمبتغى ثم قال وبهذا يظهر ضعف ما في المنبع من انه لا يغسل اجماعا وفي شرح ابن الملك وغرر الاذكار اتفاقا وما في البحر غير واضح بل الظاهر تضعيف الاجماع والاتفاق اه لكن في الشرنبلالية يمكن التوفيق بان من نفى غسله أراد الغسل المراعى فيه وجه السنة ومن أثبته أراد الغسل في الجملة كصب الماء عليه من غير وضوء وترتيب لفعله كغسله ابتداء بحرض وسدر (قوله واختلف في تفسيره) قال في النهر وفي فتاوى قارئ الهداية المراد بالعاقل المميز وهو من بلغ سبع سنين فما فوقها فلو ادعى أبواه انه ابن خمس وأمه انه ابن سبع عرض على أهل الخبرة ورجع اليهم في ذلك اه وكان ينبغي أن يقال ما قيل في الحضانة عند اختلاف الابوين في سنه اذا كان يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده فابن سبع والا فلا (قوله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم الخ) الظاهر ان المراد لا يوجب الحكم بالاسلام في نفس

قطع اذنه وخرج حيا ثم مات فعليه الدية اه وفي المجتبى والبدائع اختلف في الاستهلال فعن أبي حنيفة لا يقبل فيه الاشهادة رجلين أو رجل وامرأتين لان الصياح والحركة يطلع عليها الرجال وقالا يقبل قول النساء فيه الا الام فلا يقبل قولها في الميراث اجماعا لانها متهمة بجرها المغنم الى نفسها وانما قبل قول النساء عندهما الا ان هذا المشهد لا يشهده الرجال وقول القابلة مقبول في حق الصلاة في قولهم وأمه كالقابلة كما في البدائع لكن قيده بالعدالة فقال لان خبر الواحد في الديانات مقبول اذا كان عدلا اه ولما كانت الحركة دليل الحياة قالوا الحبلى اذا ماتت وفي بطنها ولد يضطرب يشق بطنها ويخرج الولد لا يسع الا ذلك كذا في الظهيرية وأفاد بقوله والا لا انه اذا لم يستهل لا يصلى عليه ويلزم منه أن لا يغسل ولا يرث ولا يورث ولا يسمى واتفقوا على ماعدا الغسل والتسمية واختلفوا فيهما فظاهر الرواية عدمهما وروى الطحاوي فعلهما وفي الهداية انه المختار لانه نفس من وجه وفي شرح المجمع للمصنف اذا وضع المولود سقطا تام الخلقة قال أبو يوسف يغسل اكراما لبني آدم وقالا يدرج في خرقة ولا يغسل والصحيح قول أبي يوسف واذا لم يكن تام الخلق لا يغسل اجماعا اه وبهذا ظهر ضعف ما في فتح القدير والخلاصة من أن السقط الذي لم تتم خلقة أعضائه المختار انه يغسل اه لما سمعت من الاجماع على عدم غسله ولعله سبق نظرهما الى الذي تم خلقه أو سهو من الكاتب ثم اعلم ان قولهم هنا بان من ولد ميتا لا يرث ولا يورث ليس على اطلاقه لما في آخر الفتاوى الظهيرية من المقطعات ومتى انفصل الحمل ميتا انما لا يرث اذا انفصل بنفسه واما اذا فصل فهو من جملة الورثة بيانه اذا ضرب انسان بطنها فالقت جنينا ميتا فهذا الجنين من جملة الورثة لان الشارع أوجب على الضارب الغرة ووجوب الضمان بالجناية على الحي دون الميت واذا حكمنا بحياته كان له الميراث ويورث عنه نصيبه كما يورث عنه بدل نفسه وهو الغرة اه وهكذا في آخر المبسوط من ميراث الحمل وفي المبتغى السقط الذي لم تتم أعضاؤه هل يحشر قيل اذا نفخ فيه الروح يحشر والا فلا وقيل اذا استبان بعض خلقه يحشر اه وفي الظهيرية والذي يقتضيه مذهب علمائنا انه اذا استبان بعض خلقه فانه يحشر وهو قول الشعبي وابن سيرين اه (قوله كصبي سبي مع أحد أبويه) أي لا يصلى عليه لانه تبع لهما للحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه الى آخره وتقدم في غسل الجنابة معنى الفطرة وأفاد بقوله (الأ أن يسلم أحدهما) انه يصلى عليه لاسلامه تبعا للمسلم منهما لانه يتبع خيرهما دينا وأفاد بقوله (أو هو) انه يصلى عليه اذا أسلم وأبواه كافران لصحة اسلامه عندنا وأطلقه وقيده في الهداية بان يعقل الاسلام واختلف في تفسيره فقيل ان يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له ذكره في العناية وفسره في فتح القدير بان يعقل صفة الاسلام وهو ما في الحديث ان تؤمن بالله أي بوجوده وربوبيته لكل شئ وملائكته أي بوجود ملائكته وكتبه أي انزالها ورسله أي ارسالهم اليهم عليهم السلام واليوم الآخر أي البعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى وهذا دليل أن مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن بما ذكرنا وعلى

الامر والا ففي ظاهر الشرع يكتفي بالاقرار بالشهادتين كما كان يفعل صلى الله تعالى عليه وسلم لانه دليل على ما في الباطن وان لم يكن مقرا باطنا كالمنافق فهو مسلم حكما ويعامل معاملة المسلمين وأمره مفوض الى ربه تعالى وكم كان من منافق في زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام يعاملهم معاملة المسلمين وفي مختصر أنفع الوسائل للزهيري عن البدائع الكفار أصناف أربعة صنف ينكرون الصانع وهم الدهرية وصنف ينكرون الوحدانية وهم الثنوية والمجوس وصنف يقرون بالصانع وتوحيده وينكرون الرسالة رأسا وهم قوم من الفلاسفة وصنف يقرون بالصانع وتوحيده والرسالة في الجملة لكنهم ينكرون رسالة رسولنا عليه الصلاة والسلام وهم اليهود والنصارى فان كان من الاول أو الثاني فقال لا اله الا الله يحكم باسلامه وكذلك اذا قال أشهد أن محمدا رسول الله لانهم يمتنعون عن كل واحدة وان كان من الثالث فقال لا اله الا الله لا يحكم باسلامه ولو قال أشهد أن محمدا رسول الله يحكم به لانه يمتنع عن هذه فكان الاقرار بها دليل الايمان وان كان من الرابع فاتى بهما لا يحكم باسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه لان من هؤلاء من يقر برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لكنه يقول بعث الى العرب دون غيرهم اه ملخصا ثم نقل عن قاضيخان ان في الذمي لا بد أن يقول أيضا ودخلت في دين الاسلام ثم ذكر انه كما يصح الاسلام بالقول يصح بالفعل وسمى ايمانا بطريق الدلالة من أي صنف من بغير الاربعة كان كما اذا صلى بجماعة أو سجد للتلاوة أو أحرم وطاف أو صلى وحده أو أدى زكاة الابل أو أذن في وقت الصلاة (قوله وظاهر ما في ضياء الحلوم انه لا بد الخ) أي وحينئذ فلا يكون مما نحن فيه لان الكلام في السبي وهو ما دام في دار الحرب لا يسمى سبيا فلا فائدة لذكر السابي قلت الذي يظهر ان ما في ضياء الحلوم ليس المراد منه ظاهره لمخالفته لما في الصحاح والقاموس لانهما ذكرا انه يقال سبى العدو سبيا وسباء أسره كاستباه فهو سبي وهي سبي أيضا والجمع سبايا فافاد ان السبي يطلق على الاسر وعلى المأسور

أولم يسب أحدهما معه

هذا قالوا لو اشترى جارية أو تزوج امرأة فاستوصفها صفة الاسلام فلم تعرفه لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الاسلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان البعث هل يوجد أولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان أولا لا يكون في اعتقاده اعتقاد طرف الاثبات للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا أعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشأ في دار الاسلام فانا نسمع ممن قد يقول في جواب ما قلنا لا أعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب الجنة بمكان بل وذكر ما يصلح استدلالا في أثناء أحوالهم وتكلمهم على التصريح ما يصرح باعتقاد هذه الامور وكانوا يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة فيحجمون عن الجواب اه فعلى هذا فينبغي أن لا يسأل العامي والمرأة على هذا الوجه بان يقال ما الايمان وانما يذكر حقيقة الايمان وما يجب الايمان به بحضرتهما ثم يقال له هل أنت مصدق بهذا فاذا قال نعم كان ذلك كافيا وأفاد بقوله (أولم يسب أحدهما معه) انه يصلى عليه اذا دخل دار الاسلام ولم يكن معه أحد أبويه تبعا للدار الاسلام وفي التبيين أي اذا لم يسب مع الصبي أحد أبويه فحينئذ يصلى عليه تبعا للسابي أو الدار اه فجعل كلام المصنف شاملا لتبعية السابي ولتبعية الدار والظاهر أنه لم يتعرض لتبعية السابي فان السبي في اللغة الاسر والسبي الاسرى المحمولون من بلد الى بلد كما في ضياء الحلوم وفائدة تبعية السابي انما تظهر في دار الحرب بان وقع صبي في سهم رجل ومات الصبي في دار الحرب فانه يصلى عليه تبعا للسابي وظاهر ما في ضياء الحلوم انه لا بد من الحمل من دار الحرب الى دار الاسلام حتى يسمى سبيا وفي فتح القدير واختلف بعد تبعية الولاد فالذي في الهداية تبعية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الابوين يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى وان من وقع في سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد اه وفيه نظر لان تبعية اليد عند عدم الكون في دار الاسلام متفق عليه فلا يصلح مرجحا لما في المحيط من تقدم تبعية اليد على الدار فالحاصل ان الاتفاق على التبعية بالجهات الثلاث وانما محل الاختلاف في تقديم الدار على اليد فصاحب الهداية وقاضيخان وجمع على تقديم الدار على اليد وهو الاوجه لما نقله في كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام انه لو سرق ذمي صبيا وأخرجه الى دار الاسلام ومات الصبي فانه يصلى عليه ويصير مسلما بتبعية الدار ولا يعتبر الاخذ حتى وجب تخليصه من يده اه ولم يحك فيه خلافا وهي واردة على ما في المحيط فان مقتضاه أن لا يصلى عليه لتقدم التبعية اليد على الدار الا أن يكون على الخلاف وأطلق المصنف في الصبي ولم يقيده

أى على المصدر واسم المفعول من غير مراعاة قيد الحمل من بلد الى بلد نعم ذكر اذلك القيد فى سبى الخمرة فيقال سبيت الخمرة سبيا وسباء اذا حملتها من بلد الى بلد فهى سبية (قوله وكلامهم يدل على خلافه) قال المحقق ابن أمير حاج فى شرح التحرير فى فصل الحاكم بعد ذكر التبعية للابوين ثم للدار ثم للسابى ما نصه الذى فى شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام ويستوى فيما قلنا أن يعقل أولا يعقل الى هذا أشار فى هذا الكتاب ونص عليه فى الجامع الكبير فلا جرم ان قال فى شرحه أو أسلم أحد أبويه يجعل مسلما تبعا سواء كان الصغير عاقلا أو لم يكن لان الابن يتبع خير الابوين دينا اهـ أقول ورأيته أيضا فى شرح السير الكبير للامام السرخسى فى باب الوقت الذى يتمكن فيه المستأمن من الرجوع الى أهله وذلك حيث قال بعد كلام وبهذا تبين خطأ من يقول من أصحابنا

ويغسل ولى مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه ويؤخذ

ان الذى يعبر عن نفسه لا يصير مسلما تبعا لابويه فقد نص ههنا على انه يصير مسلما يمنع من الرجوع الى دار الحرب اهـ ونص أيضا فى هذا الباب على ان التبعية تنتهى ببلوغه عاقلا (قوله وهذه عبارة معيبة غير محررة الخ) قال فى النهر بعد ذكره ان هذه العبارة لفظ الجامع الصغير ولقائل أن يقول لا نسلم انها معيبة اذ غاية الامر ان اطلاق الولى على القريب مجاز لكن بقرينة وهى ما اشتهر انه لا توالى بين كافر ومسلم وقد صرحوا بانه لا عيب فى المجاز الذى معه قرينة فى الحدود فما بالك فى غيرها ولا نسلم أيضا انها غير محررة لان جواب المسئلة انما هو جواز الغسل قال الامام التمرتاشى اذا كان للميت الكافر من يقوم به من أقاربه فالاولى للمسلم أن يتركه لهم كذا فى السراج وبهذا القدر لا ينتفى الجواز وأما المرتد فقد تعورف اخراجه من لفظ الكافر فتدبر وحيث كانت العبارة واقعة من امام المذهب محمد بن الحسن فنسبة العيب وعدم التحرير اليها مما لا ينبغى كيف وقد تبعه فى ذلك كبار

بغير العاقل وقيده المحقق ابن الهمام فى تحريره بغير العاقل قال وان كان عاقلا استقل باسلامه فلا يرتد بردة من أسلم منهما اهـ وهو ظاهر كلام الزيلعى فانه علل تبعية اليد بان الصغير الذى لا يعبر عن نفسه بمنزلة المتاع وعزاه الى شرح الزيادات فظاهرهما انه لو سبى صبى عاقل مع أحد أبويه الكافر فانه لا يكون كافرا تبعا لابيه الكافر ويكون مسلما تبعا للدار ويحتاج الى صريح النقل وكلامهم يدل على خلافه فانهم جعلوا الولد تابعا لابويه الى البلوغ ولا تزول التبعية الى البلوغ نعم تزول التبعية اذا اعتقد دينا غير دين أبويه اذا عقل الاديان فحينئذ صار مستقلا وفى الظهيرية واذا ارتد الزوجان والمرأة حامل فوضعت المرأة الولد ثم مات الولد لا يصلى عليه وحكم الصلاة عليه يخالف حكم الميراث اهـ ثم اعلم ان المراد بالتبعية التبعية فى أحكام الدنيا لا فى العقبى فلا يحكم بان أطفالهم من أهل النار ألبتة بل فيه خلاف قيل يكونون خدم أهل الجنة وقيل ان كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففى الجنة والا ففى النار وعن محمد انه قال فيهم انى أعلم أن الله لا يعذب أحدا بغير ذنب وهذا ينفى التفصيل وتوقف فيهم أبو حنيفة كذا فى فتح القدير وفى القنية صبى سبى مع أبيه ثم مات أبوه فى دار الاسلام ثم مات الصبى لا يصلى عليه لتقرر التبعية بالموت اهـ وحكم المجنون البالغ فى هذه الاحكام كحكم الصبى العاقل فيكون فيه الاوجه الثلاثة فى التبعية كما صرح به الاصوليون (قوله ويغسل ولى مسلم الكافر ويكفنه ويدفنه) بذلك أمر على رضى الله عنه أن يفعل بابيه حين مات وهذه عبارة معيبة غير محررة أما الاول فلان المسلم ليس بولى الكافر وما فى العناية من انه أراد به القريب فغير مفيد لان المؤاخذة على نفس التعبير به بعد ارادة القريب به وأطلقه فشمل ذوى الارحام كالاخت والخال والخالة وأما الثانى فلانه أطلق فى الغسل والتكفين والدفن فينصرف الى ما قدمه من تجهيز المسلم وليس كذلك وانما يغسل غسل الثوب النجس من غير وضوء ولا بداءة بالميامن ولا يكون الغسل طهارة له حتى لو حمله انسان وصلى لم تجز صلاته ويلف فى خرقة بلا اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور ويحفر له حفيرة من غير مراعاة سنة اللحد ولانه أطلق فى الكافر وهو مقيد بغير المرتد أما المرتد فلا يغسل ولا يكفن وانما يلقى فى حفيرة كالكلب ولا يدفع الى من انتقل الى دينهم كما فى فتح القدير ولانه أطلق جواب المسئلة وهو مقيد بما اذا لم يكن له قريب كافر فان كان خلى بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد وقيد المصنف بالولى المسلم لان المسلم اذا مات وله قريب كافر لا يتولى تجهيزه وانما يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر فى قبر قرابته المسلم ليدفنه وما استدل به الزيلعى على ان الكافر يمكن من تجهيز قريبه المسلم من قول القدورى اذا مات مسلم ولم يوجد رجل يغسله يعلم النساء الكافر فاستدلال غير صحيح لان كلامنا فيما اذا وجد المسلمون ودليله فيما اذا لم يوجد من الرجال أحد فلو قال ويغسل ويكفن ويدفن المسلم قريبه الكافر الاصلى عند الاحتياج من غير مراعاة السنة لكان أولى (قوله ويؤخذ

سريره بقوائمه الاربع) بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة ويرفعونه أخذا باليد لا وضعا على العنق كما تحمل الامتعة وفي مختصر الكرخي ويكره أن يحمل بين عمودي السرير من مقدمه أو مؤخره لان السنة فيه التربيع ويكره حمله على الظهر والدابة وذكر الاسبيجابي ان الصبي الرضيع أو الفطيم أو فوق ذلك قليلا اذا مات فلا بأس بأن يحمله رجل واحد على يديه ويتداوله الناس بالحمل على أيديهم ولا بأس بأن يحملها على يديه وهو راكب وان كان كبيرا يحمل على الجنازة اه (قوله ويعجل به بلا خبب) وهو بمعجمة مفتوحة وموحدتين ضرب من العدو وقيل هو كالرمل وحد التعجيل المسنون أن يسرع به بحيث لا يضطرب الميت على الجنازة للحديث أسرعوا بالجنازة فان كانت صالحة قربتموها الى الخير وان كانت غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم والافضل أن يعجل بتجهيزه كله من حين يموت ولو مشوا به بالخبب كره لانه ازدراء بالميت واضرار بالمتبعين وفي القنية ولو جهز الميت صبيحة يوم الجمعة يكره تأخير الصلاة ودفنه ليصلي عليه الجمع العظيم بعد صلاة الجمعة ولو خافوا فوت الجمعة بسبب دفنه يؤخر الدفن وتقدم صلاة العيد على صلاة الجنازة وتقدم صلاة الجنازة على الخطبة والقياس أن تقدم على صلاة العيد لكنه قدم صلاة العيد مخافة التشويش وكيلا يظنها من في أخريات الصفوف انها صلاة العيد اه (قوله وجلوس قبل وضعها) أي بلا جلوس لمتبعها قبل وضعها لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام أمكن منه فكان الجلوس قبله مكروها ولان الجنازة متبوعة وهم اتباع والتبع لا يقعد قبل قعود الاصل قيد بقوله قبل وضعها لانهم يجلسون اذا وضعت عن أعناق الرجال ويكره القيام بعد وضعها كما في الخانية والعناية وفي المحيط خلافه قال والافضل أن لا يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يقوم حتى يسوى عليه التراب ولان في القيام اظهار العناية بامر الميت وانه مستحب اه والاولى الاول لما في البدائع وأما بعد الوضع فلا بأس بالجلوس لما روي عن عبادة بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يجلس حتى يوضع الميت في اللحد فكان قائما مع أصحابه على رأس قبر فقال يهودي هكذا نصنع بموتانا فجلس صلى الله عليه وسلم وقال لاصحابه خالفوهم اه أي في القيام فلذا كره وقيدنا بمتبعها لان من لم يرد اتباعها ومرت عليه فالمختار انه لا يقوم لها لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس بعد ذلك وأمرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاحمد رحمه الله وصحح في الظهيرية ان من في المصلى لا يقوم لها اذا رآها قبل أن توضع (قوله ومشي قدامها) أي بلا مشي لمتبعها امامها لان المشي خلفها أفضل عندنا للاحاديث الواردة باتباع الجنائز وقد نقل فعل السلف على الوجهين والترجيح بالمعنى فالشافعي يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل قد ثبت شرعا التزام تقدمه حالة الشفاعة له أعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره قالوا ويجوز المشي امامها الا أن يتباعد عنها أو يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها وذكر الاسبيجابي ولا بأس بأن يذهب الى صلاة الجنازة راكبا غير انه يكره له التقدم امام الجنازة بخلاف الماشي اه وبهذا يضعف ما نقله ابن الملك في شرح المجمع معزيا الى أبي يوسف فقال رأيت أبا حنيفة يتقدم الجنازة وهو راكب ثم قعد حتى تأتيه كذا في النوادر اه وفي الظهيرية والمشي فيها أفضل من الركوب كصلاة الجمعة وفي الغاية اتباع الجنائز أفضل من النوافل اذا كان لجوار

الائمة كالمصنف وغيره (قوله وجلوس قبل وضعها) قال في النهر للنهي عن ذلك كما في السراج قال الرملي ومقتضاه انها كراهة تحريم تامل (قوله ويكره القيام بعد وضعها) قال الرملي وهو مقيد بعدم الحاجة والضرورة ذكره الحلبي في شرح منية المصلي

سريره بقوائمه الاربع ويعجل به بلا خبب وجلوس قبل وضعه ومشي قدامها

وهو ظاهر ومقتضى الدليل الآتي انها كراهة تحريم تامل (قوله فلذا كره) يفيد ان قول البدائع فلا بأس بالجلوس ليس جاريا على ما هو الغالب في استعماله فيما تركه أولى (قوله قالوا ويجوز المشي امامها الا أن يتباعد الخ) قال الرملي الظاهر انها كراهة تنزيه وكذا ما بعده

أو قرابة أو صلاح مشهور والا فالنوافل أفضل وينبغي لمن تبع جنازة أن يطيل الصمت ويكره رفع الصوت بالذكر وقراءة القرآن وغيرهما في الجنازة والكراهة فيها كراهة تحريم في فتاوى العصر وعند مجد الائمة الترجماني وقال علاء الدين الناصري ترك الاولى اه وفي الظهيرية فان أراد أن يذكر الله يذكره في نفسه لقوله تعالى انه لا يحب المعتدين أي الجاهرين بالدعاء وعن ابراهيم انه كان يكره أن يقول الرجل وهو يمشي معها استغفروا له غفر الله لكم وفي البدائع ولا ينبغي أن يرجع من يتبع جنازة حتى يصلي لان الاتباع كان للصلاة عليها فلا يرجع قبل حصول المقصود ولا ينبغي للنساء أن يخرجن في الجنازة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهاهن عن ذلك وقال انصرفن مازورات غير مأجورات ويكره النوح والصياح في الجنازة ومنزل الميت للنهي عنه وأما البكاء فلا بأس به وان كان مع الجنازة نائحة أو صائحة زجرت وان لم تنزجر فلا بأس بان تتبع الجنازة ولا تمتنع لاجلها الا ان الاتباع سنة فلا تترك ببدعة من غيره اه وفي المجتبى قال البقالي اذا استمع الى باكية ليلين فلا بأس اذا أمن الوقوع في الفتنة لاستماعه عليه الصلاة والسلام لبواكي حمزة ولا تتبع بنار في مجمرة ولا شمع ولا بأس بمرثية الميت شعرا كان أو غيره والتعزية للمصاب سنة للحديث من عزى مصابا فله مثل أجره قال البقالي ولا بأس بالجلوس للعزاء ثلاثة أيام في بيت أو مسجد وقد جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قتل جعفر وزيد بن حارثة والناس يأتون ويعزونه والتعزية في اليوم الاول أفضل والجلوس في المسجد ثلاثة أيام للتعزية مكروه وفي غيره جاءت الرخصة ثلاثة أيام للرجال وتركه أحسن ويكره للمعزي أن يعزي ثانيا اه وهي كما في التبيين أن يقول أعظم الله أجرك وأحسن عزاءك وغفر لميتك ولا بأس بالجلوس اليها ثلاثا من غير ارتكاب محظور من فرش البسط والاطعمة من أهل البيت لانها تتخذ عند السرور ولا بأس بان يتخذ لاهل الميت طعام اه وفي الخانية وان اتخذ ولي الميت طعاما للفقراء كان حسنا اذا كانوا بالغين وان كان في الورثة صغير لم يتخذ ذلك من التركة اه وفي الظهيرية ويكره الجلوس على باب الدار للتعزية لانه عمل أهل الجاهلية وقد نهى عنه وما يصنع في بلاد العجم من فرش البسط والقيام على قوارع الطرق من أقبح القبائح اه وفي التجنيس ويكره الافراط في مدح الميت عند جنازته لان الجاهلية كانوا يذكرون في ذلك ما هو شبه المحال وفيه قال عليه الصلاة والسلام من تعزى بعزاء الجاهلية فاعضوه بهن أبيه ولا تكنوا اه وفي القنية عن شداد أكره التعزية عند القبر ذكره في المجرد اه وفي الظهيرية وهل يعذب الميت ببكاء أهله عليه فقال بعضهم يعذب لقوله عليه الصلاة والسلام ان الميت ليعذب ببكاء أهله وقال عامة العلماء لا يعذب لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى وتأويل الحديث انهم في ذلك الزمان كانوا يوصون بالنوح عليهم فقال عليه الصلاة والسلام ذلك اه (قوله وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها) بيان لكمال السنة في حملها عند كثرة الحاملين اذا تناوبوا في حملها وقوله ثم مؤخرها أي على يمينك وقوله ثانيا ثم مؤخرها أي على يسارك وهذا لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحب التيامن في كل شيء واذا حمل هكذا حصلت البداءة بيمين الحامل ويمين الميت وانما بدأ بالايمن المقدم دون المؤخر لان المقدم أول الجنازة والبداءة بالشيء انما يكون من أوله ثم يضع مؤخرها الايمن على يمينه لانه لو وضع مقدمها الايسر على يساره لاحتاج الى المشي امامها والمشي خلفها أفضل ولانه لو فعل ذلك أو وضع مؤخرها الايسر على يساره تقدم الايسر على الايمن وانما يضع مقدمها الايسر على يساره لانه لو فعل هكذا يقع الفراغ خلف الجنازة فيمشي خلفها وهو أفضل لذلك كان كمال السنة كما وصفنا اه وينبغي أن

(قوله والتعزية للمصاب سنة) قال الرملي وتكره بعد ثلاثة أيام لانه يجدد الحزن الا أن يكون المعزي أو المعزى غائبا فلا بأس بها وهي بعد الدفن أفضل منها قبله (قوله واعضوه بهن أبيه ولا تكنوا) قال الرملي قال

وضع مقدمها على يمينك ثم مؤخرها ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها

في مختار الصحاح قلت قال الازهري معناه قولوا له اعضض بأير أبيك ولا تكنوا عن الاير بالهن تأديبا له وتنكيلا اه (قوله ولانه لو فعل ذلك) أي وضع مقدمها الايسر على يساره بعد مقدمها الايمن على يمينه وقوله أو وضع مؤخرها الايسر على يساره أي بعد وضع مقدمها الايمن على يمينه أو بدونه ابتداء

يحمل من كل جانب عشر خطوات للحديث من حمل جنازة أربعين خطوة كفرت أربعين كبيرة كذا في البدائع وذكر الاسبيجابي وفي حالة المشي بالجنازة يقدم الرأس واذا نزلوا به المصلى فانه يوضع عرضا للقبلة والمقدم بفتح الدال وكسرها والكسر أفصح كذا في الغاية وكذا المؤخر وفي ضياء الحلوم المقدم بضم الميم وفتح الدال مشددة نقيض المؤخر يقال ضرب مقدم وجهه وهو الناصية اه (قوله ويحفر القبر ويلحد) لحديث صاحب السنن مرفوعا اللحد لنا والشق لغيرنا يقال لحدت الميت وألحدت له لغتان واللحد بفتح اللام وضمها كذا في الغاية وهو أن يحفر القبر بتمامه ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف والشق أن يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت واستحسنوا الشق فيما اذا كانت الارض رخوة لتعذر اللحد وان تعذر اللحد فلا بأس بتابوت يتخذ للميت لكن السنة أن يفرش فيه التراب كذا في غاية البيان ولا فرق بين أن يكون التابوت من حجر أو حديد كذا في التبيين وذكر في الظهيرية معزيا الى السرخسي في الجامع الصغير انه لا يجوز أن تطرح المضربة في القبر وما روى عن عائشة فغير مشهور ولا يؤخذ به اه واختلفوا في عمق القبر فقيل قدر نصف القامة وقيل الى الصدر وان زادوا فحسن وفي المحيط وغيره ومن مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ويرمى في البحر اه وهو مقيد بما اذا لم يكن البر اليه قريبا كما في فتح القدير وفي الواقعات لا ينبغي أن يدفن الميت في الدار وان كان صغيرا لان هذه السنة كانت للانبياء (قوله ويدخل من قبل القبلة) وهو ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الآخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ واختار الشافعي السل وهو ان توضع الجنازة على يمين القبلة ويجعل رجلا الميت الى القبر طولا ثم يؤخذ برجليه وتدخل رجلاه في القبر ويذهب به الى أن تصير رجلاه الى موضعهما ويدخل رأسه القبر واضطربت الروايات في ادخاله عليه الصلاة والسلام ورجحنا الاول لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه (قوله ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله) كذا ورد في الحديث وقال السرخسي أي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك وزاد في الظهيرية بالله وفي الله وزاد في البدائع وفي سبيل الله ثم قال الماتريدي وليس هذا بدعاء للميت لانه اذا مات على ملة رسول الله لم يجز ان تبدل عليه الحالة وان مات على غير ذلك لم يبدل الى ملة رسول الله ولكن المؤمنين شهداء الله في الارض يشهدون بوفاته على الملة وعلى هذا جرت السنة ولا يضر وتر دخل القبر أم شفع واختار الشافعي الوتر اعتبارا بعدد الكفن والغسل والاجمار ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دفن أدخله العباس والفضل بن العباس وعلي وصهيب كذا في البدائع وذو الرحم المحرم أولى بادخال المرأة القبر وكذا الرحم غير المحرم أولى من الاجنبي فان لم يكن فلا بأس للاجانب وضعها ولا يحتاج الى النساء للوضع (قوله ووجه الى القبلة) بذلك أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكون على شقه الايمن كما قدمناه وفي الظهيرية واذا دفن الميت مستدبر القبلة وأهالوا التراب عليه وأنه لا ينبش ليجعل مستقبل القبلة ولو بقي فيه متاع لانسان فلا بأس بالنبش لاخراج المتاع وروى ان المغيرة بن شعبة سقط خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال بالصحابة حتى رفع اللبن وأخذ خاتمه وقبل بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كان يفتخر بذلك ويقول أنا أحدثكم برسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله وتحل العقدة) لوقوع الامن من الانتشار (قوله ويسوى اللبن عليه والقصب) لانه جعل على قبره عليه الصلاة والسلام اللبن وطن من قصب واللبن واحده لبنة على وزن كلمة ما يتخذ من الطين والطن بضم الطاء الحزمة

ويحفر القبر ويلحد ويدخل من قبل القبلة ويقول واضعه باسم الله وعلى ملة رسول الله ووجه الى القبلة وتحل العقدة ويسوى اللبن عليه والقصب

واختلف

واختلف في المنسوج من القصب وما ينسج من البردي يكره في قولهم لانه للتزيين كذا في المجتبى (قوله لا الآجر والخشب) لانهما لاحكام البناء والقبر موضع البلاء ولان بالآجر أثر النار فيكره تفاؤلا كذا في الهداية فعلى الاول يسوى بين الحجر والآجر وعلى الثاني يفرق بينهما كذا في الغاية وأورد الامام حميد الدين الضرير على التعليل الثاني ان الماء يسخن بالنار ومع ذلك يجوز استعماله فعلم ان أثر النار لا يضر وأجاب عنه في غاية البيان بالفرق لان أثر النار في الآجر محسوس بالمشاهدة وفي الماء ليس بمشاهد وأطلق المصنف في منعهما وقيده الامام السرخسي بان لا يكون الغالب على الاراضي النز والرخاوة وان كان فلا بأس بهما كاتخاذ تابوت من حديد لهذا وقيده في شرح المجمع بان يكون حوله اما لو كان فوقه لا يكره لانه يكون عصمة من السبع اه وفي المغرب الآجر الطين المطبوخ (قوله ويسجى قبرها لا قبره) لان مبنى حالهن على الستر والرجال على الكشف الا أن يكون لمطر أو ثلج في المغرب سجى الميت بثوب ستره (قوله ويهال التراب) ستراله ويكره أن يزاد على التراب الذي أخرج من القبر لان الزيادة عليه بمنزلة البناء ويستحب أن يحثى عليه التراب ولا باس برش الماء على القبر لانه تسوية له وعن أبي يوسف كراهته لانه يشبه التطيين (قوله ويسنم القبر ولا يربع) لانه عليه الصلاة والسلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي عليه الصلاة والسلام أخبر انه مسنم في المغرب قبر مسنم مرتفع غير مسطح ويسنم قدر شبر وقيل قدر أربع أصابع وما ورد في الصحيح من حديث علي أن لا أدع قبرا مشرفا الا سويته فمحمول على ما زاد على التسنيم وصرح في الظهيرية بوجوب التسنيم وفي المجتبى باستحبابه (قوله ولا يجصص) لحديث جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجصص القبر وان يقعد عليه وان يبنى عليه وأن يكتب عليه وان يوطأ والتجصيص طلي البناء بالجص بالكسر والفتح كذا في المغرب وفي الخلاصة ولا يجصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء قالوا أراد به السفط الذي يجعل في ديارنا على القبر وقال في الفتاوى اليوم اعتادوا السفط ولا بأس بالتطيين اه وفي الظهيرية ولو وضع عليه شئ من الاشجار أو كتب عليه شئ فلا بأس به عند البعض اه والحديث المتقدم يمنع الكتابة فليكن المعول عليه لكن فصل في المحيط فقال وان احتيج الى الكتابة حتى لا يذهب الاثر ولا يمتهن فلا بأس به فاما الكتابة من غير عذر فلا اه وفي المجتبى ويكره أن يطأ القبر أو يجلس أو ينام عليه أو يقضي عليه حاجة من بول أو غائط أو يصلي عليه أو اليه ثم المشي عليه يكره وعلى التابوت يجوز عند بعضهم كالمشي على السقف اه وفي الخلاصة ولو وجد طريقا في المقبرة وهو يظن انه طريق أحدثوه لا يمشي في ذلك وان لم يقع ذلك في ضميره لا باس بان يمشي فيه اه وفي فتح القدير ويكره الجلوس على القبر ووطؤه حينئذ فما تصنعه الناس ممن دفنت حوالهم أقاربه ثم دفنت حوالهم خلق من وطء تلك القبور الى أن يصل الى قبر قريبه مكروه اه وفي المحيط وغيره ولا يدفن اثنان وثلاثة في قبر واحد الا عند الحاجة فيوضع الرجل مما يلي القبلة ثم خلفه الغلام ثم خلفه الخنثى ثم خلفه المرأة ويجعل بين كل ميتين حاجزا من التراب ليصير في حكم قبرين هكذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم في شهداء أحد وقال قدموا أكثرهم قرآنا اه وفي فتح القدير ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي اه وهي من وجوه الاول عدم اللحد الثاني دفن الجماعة في قبر واحد لغير ضرورة الثالث اختلاط الرجال بالنساء من غير حاجز كما هو الواقع في كثير منها الرابع تجصيصها والبناء عليها وفي البدائع قال أبو حنيفة رحمه الله ولا ينبغي أن يصلى على ميت بين القبور وكان علي وابن عباس يكرهان ذلك فان صلوا أجزأهم اه

(قوله وأجاب عنه في غاية البيان الخ) أحسن من هذا ما في النهر وهو ان الآجر انما كره في القبر تفاؤلا لا لانه أثر النار ألا ترى انه يكره الاجمار عند القبر واتباع الجنازة بالنار بخلاف الغسل بالماء الحار لانه يقع في البيت ولا يكره الاجمار فيه واليه أشار الشارح

لا الآجر والخشب ويسجى قبرها لا قبره ويهال التراب ويسنم القبر ولا يربع ولا يجصص

(قول المصنف ويسجى قبرها) قال الرملي أي على سبيل الوجوب كما صرح به الزيلعي في كتاب الخنثى (قوله باستحبابه) قال في النهر وهو أولى (قوله التي تسمى فساقي) هي كبيت معقود بالبناء يسع جماعة قياما ونحوه كذا في الامداد (قوله وهي) أي الكراهة

(قوله ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة) أى بعدما أهيل التراب عليه لا يجوز اخراجه لغير ضرورة للنهى الوارد عن نبشه وصرحوا بحرمته وأشار بكون الارض مغصوبة الى انه يجوز نبشه لحق الآدمى كما اذا سقط فيها متاعه أو كفن بثوب مغصوب أودفن فى ملك الغير أودفن معه مال احياء لحق المحتاج قد أباح النبى صلى الله عليه وسلم نبش قبر أبى رغال لعصا من ذهب معه كذا فى المجتبى قالوا ولو كان المال درهما ودخل فيه ما اذا أخذها الشفيع فانه ينبش أيضا لحقه كما فى فتح القدير وذكر فى التبيين ان صاحب الارض مخير ان شاء أخرجه منها وان شاء ساواه مع الارض وانتفع بها زراعة أوغيرها وأفاد كلام المصنف انه لو وضع لغير القبلة أوعلى شقه الايسر أوجعل رأسه فى موضع رجليه أودفن بلا غسل وأهيل عليه التراب وانه لا ينبش قال فى البدائع لان النبش حرام حقا لله تعالى وفى فتح القدير واتفقت كلمة المشايخ فى امرأة دفن ابنها وهى غائبة فى غير بلدها فلم تصبر وارادت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتأخرين لا يلتفت اليه اه وأطلق المصنف فشمل ما اذا بعدت المدة أو قصرت كما فى الفتاوى ولم يتكلم المصنف على نقل الميت من مكان الى آخر قبل دفنه قال فى الواقعات والتجنيس القتيل أو الميت يستحب لهما أن يدفنا فى المكان الذى قتل أومات فيه فى مقابر أولئك القوم لما روى عن عائشة رضى الله عنها انها زارت قبر أخيها عبد الرحمن بن أبى بكر رضى الله عنهما وكان مات بالشام وحمل من هنالك فقالت لو كان الامر فيك بيدى مانقلتك ولدفنتك حيث مت لكن مع هذا اذا نقل ميلا أوميلين أو نحو ذلك فلا بأس وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لانه روى ان يعقوب صلوات الله عليه مات بمصر فحمل الى أرض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف عليه السلام بعدما أتى عليه زمان الى أرض الشام من مصر ليكون عظامه مع عظام آبائه وسعد بن أبى وقاص مات فى ضيعة على أربعة فراسخ من المدينة فحمل على أعناق الرجال الى المدينة اه وفى التبيين ولو بلى الميت وصار ترابا جاز دفن غيره فى قبره وزرعه والبناء عليه اه وفى الواقعات عظام اليهود لها حرمة اذا وجدت فى قبورهم كحرمة عظام المسلمين حتى لا تكسر لان الذمى لما حرم ايذاؤه فى حياته لذمته فتجب صيانة نفسه عن الكسر بعد موته اه ولم يتكلم المصنف رحمه الله على زيارة القبور ولا بأس ببيانه تكميلا للفائدة قال فى البدائع ولا بأس بزيارة القبور والدعاء للاموات ان كانوا مؤمنين من غير وطء القبور لقوله صلى الله عليه وسلم انى كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها ولعمل الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا اه وصرح فى المجتبى بانها مندوبة وقيل تحرم على النساء والاصح ان الرخصة ثابتة لهما وكان صلى الله عليه وسلم يعلم السلام على الموتى السلام عليكم أيها الدار من المؤمنين والمسلمين وانا ان شاء الله بكم لاحقون أنتم لنا فرط ونحن لكم تبع فنسأل الله العافية ولا بأس بقراءة القرآن عند القبور وربما تكون أفضل من غيره ويجوز أن يخفف الله عن أهل القبور شيأ من عذاب القبر أو يقطعه عند دعاء القارئ وتلاوته وفيه ورد آثار من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات اه وفى فتح القدير ويكره عند القبر كل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم فى الخروج الى البقيع اه وفى الخلاصة

تعالى عليه الخ) لا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا كذا فى شرح العلامة المقدسى ومثله فى شرح الشيخ اسمعيل عن الفتح وأوضحه بان من شرط كونه شريعة لنا أن يقصه الله تعالى أو رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يوجد ذلك مع ان ما نقل من نقل سعد رضى الله تعالى عنه وان لم يرد من أنكره لكن ورد ما عن عائشة

ولا يخرج من القبر الا أن تكون الارض مغصوبة

رضى الله تعالى عنها حين نقل أخوها الا أن يقال ذلك من بلد الى بلد ونقل سعد دونه لكن ما استدل له به هو من بلد الى بلد فليتأمل قال وقد جزم فى التاجية بالكراهة وفى التجنيس وذكر انه اذا مات فى بلدة يكره نقله الى أخرى لانه اشتغال بما لا يفيد وفيه تأخير دفنه وكفى بذلك كراهة (قوله وقيل تحرم على النساء الخ) قال الرملي أما النساء اذا أردن زيارة القبور ان كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ما جرت به عادتهن فلا تجوز لهن الزيارة وعليه حمل الحديث لعن الله زائرات القبور وان كان للاعتبار والترحم والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس اذا كن عجائز ويكره اذا كن شواب كحضور الجماعة فى المساجد

ويكره قطع الحطب والحشيش من المقبرة الا اذا كان يابسا ولا يستحب قطع الحشيش الرطب اه وذكر في الظهيرية مسئلة السؤال في القبر وليست فقهية وانما هي كلامية فلذا تركناها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب الشهيد﴾

انما بوب له مع ان المقتول ميت بأجله عند أهل السنة لاختصاصه بالفضيلة فكان افراده كافراد جبريل مع الملائكة وهو فعيل بمعنى مفعول لان الملائكة يشهدون موته اكراماله فكان مشهودا أولانه مشهود له بالجنة أو بمعنى فاعل لانه حي عند الله حاضر (قوله هو من قتله أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق أو وجد في المعركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلما ولم يجب بقتله دية) بيان لشرائطه قيد بكونه مقتولا لانه لومات حتف أنفه أو تردى من موضع أو احترق بالنار أو مات تحت هدم أو غرق لا يكون شهيدا أي في حكم الدنيا والا فقد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم للغريق وللحريق والمبطون والغريب بانهم شهداء فينالون ثواب الشهداء كذا في البدائع وفي التجنيس رجل قصد العدو ليضربه فاخطأ فأصاب نفسه فمات يغسل لانه ماصار مقتولا بفعل مضاف الى العدو ولكنه شهيد فيما ينال من الثواب في الآخرة لانه قصد العدو لانفسه اه وأطلق في قتله فشمل القتل مباشرة أو تسبيبا لان موته مضاف اليهم حتى لو أوطؤا دابتهم مسلما أو نفروا دابة مسلم فرمته أو رموه من السور أو ألقوا عليه حائطا أو رموا بنار فاحترق واسفنهم أو ما أشبه ذلك من الاسباب كان شهيدا ولو انفلتت دابة مشرك ليس عليها أحد فوطئت مسلما أو رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما أو نفرت دابة مسلم من سواد الكفار أو نفر المسلمون منهم فالجؤهم الى خندق أو نار أو نحوه أو جعلوا حولهم الشوك فمشى عليها مسلم فمات بذلك لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله يقطع النسبة اليهم وكذا فعل الدابة دون حامل وانما لم يكن جعل الشوك حولهم تسبيبا لان ماقصد به القتل فهو تسبيب ومالا فلا وهم انما قصدوا به الدفع لا القتل وأراد بمن المسلم فان الكافر ليس بشهيد وأراد بالاثر هنا ما يكون علامة على القتل كالجرح وسيلان الدم من عينيه أو أذنه لا ماء يسيل من أنفه أو ذكره أو دبره فان كان يسيل من فيه فان ارتقى من الجوف وكان صافيا كان علامة على القتل وان نزل من الرأس أو كان جامدا فلا وفي البدائع ان أثر الضرب والخنق كاثر الجرح وقيدنا بكونه في المعركة وهي موضع الحرب لانه لو وجد في عسكر المسلمين قتيل قبل لقاء العدو فليس بشهيد لانه ليس قتيل العدو ولهذا تجب فيه القسامة والدية بخلاف ما اذا كان بعد لقائهم وانه قتيلهم ظاهرا كذا في البدائع وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما عن ذكر أهل البغي وقطاع الطريق مع كونهم مسلمين قتلوا ظلما لان قتيل أهل البغي وقطاع الطريق لا يشترط أن يكون قتله بحديدة بل بكل آلة سلاحا كان أو غيره مباشرة أو تسبيبا كقتيل أهل الحرب قال في معراج الدراية لانه لما كان القتال مع أهل البغي وقطاع الطريق مأمورا به ألحق بقتال أهل الحرب فعمت الآلة كما عمت هناك اه بخلاف قتل غيرهم فانه يشترط أن يكون بحديدة كما سنذكره وقيد بقوله ظلما لان من قتله مسلم حقا كالمقتول بحد أو قصاص أو عدا على قوم فقتلوه فليس بشهيد وكذا لومات في حد أو تعزير أو غيره وقيد بقوله ولم يجب بقتله دية لان من قتله مسلم ظلما خطأ أو عمدا بالمثقل أو غيره فليس بشهيد لوجوب الدية بقتله وكذا لو وجد مذبوحا ولم يعلم قاتله كما سيأتي وكذا لو وجد في محلة

﴿باب صلاة الشهيد﴾
هو من قتله أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق أو وجد في معركة وبه أثر أو قتله مسلم ظلما ولم تجب به دية

﴿باب الشهيد﴾
(قوله فان كان يسيل من فيه الخ) قال في فتح القدير وأما ان ظهر من الفم فقالوا ان عرف انه من الرأس بان يكون صافيا غسل وان كان خلافه عرف انه من الجوف فيكون من جراحة فيه فلا يغسل وأنت علمت ان المرتقى من الجوف قد يكون علقا فهو سوداء بصورة الدم وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل هو أحد المحتملات اه (قوله وانما لم يكتف بقوله أو قتله مسلم ظلما الخ) قال في النهر فيه نظر لانه لوقال من قتل ظلما ولم تجب بقتله دية لاستفيد ماذكره مع كمال الاختصار اه ولا يخفى ما فيه

مقتول ولم يعلم قاتله وانه لا يدرى أقتل ظالما أو مظلوما عمدا أو خطأ وفى المجتبى واذا التقت سريتان من المسلمين وكل واحدة ترى انهم مشركون فاجلوا عن قتلى من الفريقين قال محمد لا دية على أحد ولا كفارة لانهم دافعون عن أنفسهم ولم يذكر حكم الغسل ويجب أن يغسلوا لان قاتلهم لم يظلمهم اه واحترز بقوله بقتله أى بسببه عما اذا وجبت الدية بالصلح أو بقتل الاب ابنه أو شخصا آخر ووارثه ابنه فان المقتول شهيد لان نفس القتل لم يوجب الدية بل يوجب القصاص وانما سقط للصلح أو للشبهة وانما كان المال عوضا ما نعا ولم يكن وجوب القصاص عوضا ما نعا لان القصاص للميت من وجه وللوارث من وجه آخر وهى تشفى الصدور وللمصلحة العامة وهو ما فى شرعيته من حياة الانفس فلم يكن عوضا مطلقا فلا تبطل الشهادة بالشك كذا فى شرح المجمع للمصنف وذكر فى المجتبى والبدائع أن الشرائط ست العقل والبلوغ والقتل ظلما وانه لا يجب به عوض مالى والطهارة عن الجنابة وعدم الارتثاث اه وانما لم يذكر المصنف بقيتها لما سيصرح به من مفهوماتها لكن بقى من قتل مدافعا عن نفسه أو عن ماله أو عن أهل الذمة من غير أن يكون القاتل واحدا من الثلاثة فى الكتاب فان المقتول شهيد كما صرح به فى المحيط وعطفه على الثلاثة وجعله سببا رابعا ولا يمكن دخوله تحت قوله أو قتله مسلم ظلما لان المدافع المذكور شهيد بأى آلة قتل بحديدة أو حجر أو خشب كما صرح به فى المحيط ومقتول المسلم ظلما لا يكون شهيدا الا اذا قتل بحديدة كما قدمناه ومن هنا يظهر ان عبارة المجمع هنا لم تكن محررة فانه لم يفصل فى مقتول المسلم ظلما بل أدخل الباغى وقاطع الطريق تحت المسلم وجعل حكم مقتولهم واحدا وليس بصحيح وان أراد بالمسلم ما عداهما فليس فى عبارته استيفاء للشهيد ويرد على الكل ما قتله ذمى ظلما فانه فى حكم المسلم هنا كما صرح به ابن الملك فى شرح المجمع قال والمكابرون فى المصر ليلا بمنزلة قطاع الطريق اه والبغى فى عبارة المختصر مجرور وقطاع الطريق مرفوع (قوله فيكفن ويصلى عليه بلا غسل) بيان لحكمه اما عدم الغسل فلحديث السنن انه عليه الصلاة والسلام أمر بقتلى أحد أن ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم وما علل به الحسن البصرى لعدم الغسل بانهم كانوا جرحى فقد قال السرخسى انه ليس بصحيح لانه لو كان عدم الغسل باعتبار الجراحة لكان التيمم مشروعا وأما الصلاة فلصلاته عليه السلام على حمزة وغيره يوم أحد ولحديث البخارى انه صلى على قتلى أحد بعد ثمان سنين وما قيل من انهم أحياء والحى لا يصلى عليه فمدفوع بانه حكم أخروى لا دنيوى بدليل ثبوت أحكام الموتى لهم من قسمة تركاتهم وبينونة نسائهم الى غير ذلك وما قيل من انها للاستغفار وهم مغفور لهم فمنتقض بالنبى والصبى كما فى الهداية وما فى فتح القدير من انه لو اقتصر على النبى لكان أولى فان الدعاء فى الصلاة على الصبى لأبويه فمدفوع من ان كلامه فى نفس الصلاة لا فى المدعوله ولان الصبى ليس بمستغن عن الرحمة فنفس الصلاة عليه رحمة له ونفس الدعاء الوارد لابويه دعاء له لانه اذا كان فرطا لابويه فقد تقدمهما فى الخير لاسيما وقد قالوا ان حسنات الصبى له لا لابويه ولهما ثواب التعليم (قوله ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص) بيان لحكم آخر له وأشار الى انه يكره أن ينزع عنه جميع ثيابه ويجدد الكفن ذكره الاسبيجابى وقالوا ما ليس من جنس الكفن الفرو والحشو والقلنسوة والسلاح والخف وقدمنا فيه كلاما واختلفوا فى معنى قولهم يزاد وينقص ففى غاية البيان وغيرها يزاد ان كان ما عليه ناقصا عن كفن السنة وينقص ان كان ما عليه زائدا على كفن السنة وفى معراج الدراية وبه استدل المشايخ على جواز الزيادة فى الكفن على الثلاث وفيه

ويجعل

(قوله لان المدافع المذكور شهيد الخ) قال فى النهر من قتل مدافعا عن نفسه فكونه شهيدا مع قتله بغير المحدد مشكل جدا لوجوب الدية بقتله فتدبره معنا النظر فيه اه ومثل المدافع عن نفسه المدافع عن غيره اذ لا فرق يظهر والجواب عن

فيكفن ويصلى عليه بلا غسل ويدفن بدمه وثيابه الا ما ليس من الكفن ويزاد وينقص

اشكاله ان هذا القاتل ان كان مكابرا فى المصر ليلا فسيأتى انه بمنزلة قاطع الطريق وان كان لصا نزل عليه ليلا ليقتله أو يأخذ ماله فهو بمنزلته أيضا كما فى النهر وعلى كل فلا دية كما لا دية فى قاطع الطريق فقوله لوجوب الدية ممنوع وعلى كل فهو شهيد ولا اشكال تدبر (قوله فمدفوع من ان كلامه فى نفس الصلاة لا فى المدعوله) ذكر فى النهر ان هذا الجواب ممنوع واقتصر على الثانى (قوله وفى معراج الدراية وبه استدل المشايخ الخ) قال فى النهر هذا يفيدان المراد يزاد على الثلاث وقدمر عن الغاية

ويجعل الحنوط للشهيد كالميت (قوله ويغسل ان قتل جنبا أو صبيا) بيان لشرطين آخرين للشهادة الاول الطهارة من الجنابة الثاني التكليف أما الاول فهو قوله وقالا الجنب شهيد لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت وله ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وعلى هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية كذا في الهداية وفي معراج الدراية واغسالهم بعد النبي صلى الله عليه وسلم غسل حنظلة لان الواجب تأدى بدليل قصة آدم عليه السلام ولم تعد أولاده غسله وهو الجواب عن قولهما لو كان واجبا لوجب على بني آدم ولما اكتفى به اذ الواجب نفس الغسل فاما الغاسل يجوز من كان كما في قصة آدم اه وفيه ان هذا الغسل عنده للجنابة لا للموت قيد بقوله جنبا لانه لو قتل محدثا حدثا أصغر فانه لا يغسل والفرق بين الحدثين عنده هو ان سقوط غسل أعضاء الوضوء لمعنى ضروري لان الموت لا يخلو عن حدث قبله لعدم خلوه من زوال العقل فكانت الشهادة رافعة له ضرورة ولا ضرورة في الجنابة لان الموت يخلو عنها فلا تكون رافعة في حقها وفي المجازية هذا الجواب في النفساء يجري على اطلاقه لان أقل النفاس لا حد له اما في الحائض فصورته فيما اذا استمر بها الدم ثلاثة أيام ثم قتلت قبل الانقطاع أو بعده أما لو رأت يوما أو يومين دما وقتلت لا تغسل بالاجماع ذكره القرتاشي لعدم كونها حائضا اه وأما الثاني فعلى الخلاف أيضا لهما ان الصبي أحق بهذه الكرامات وله ان السيف كفى عن الغسل في حق شهداء أحد بوصف كونه مطهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم فعلى هذا الخلاف المجنون وقد يقال ينبغي تخصيصه بمجنون بلغ مجنونا اما من بلغ عاقلا ثم جن فهو محتاج الى ما يطهره اذ ذنوبه الماضية لم تسقط عنه بجنونه الا أن يقال ان المجنون اذا استمر على جنونه حتى مات لم يؤاخذ بما مضى لانه لا قدرة له على التوبة ولم أر نقلا في هذا الحكم (قوله أو ارتث بان أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت الصلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة أو أوصى) بيان للشرط السادس وهو عدم الارتثاث وهو في اللغة من الرث وهو الشيء البالي وسمي به مرتثا لانه قد صار خلقا في حكم الشهادة وقيل مأخوذ من الترثيث وهو الجريح وفي مجمل اللغة رتث فلان أي حمل من المعركة رثيثا أي جريحا وحاصله في الشرع أن ينال بعد مرافق الحياة فبطلت شهادته في حكم الدنيا فيغسل وهو شهيد في حكم الآخرة فينال الثواب الموعود للشهداء وذكر في البدائع ان المرتث في الشرع من خرج عن صفة القتلى وصار الى حال الدنيا بان جرى عليه شيء من أحكامها أو وصل اليه شيء من منافعها اه وهو أضبط مما تقدم أطلق في الاكل والشرب والنوم والتداوي فشمل القليل والكثير وأطلق في مضي الوقت فشمل ما اذا كان قادرا على الاداء أولا لضعف بدنه لا لزوال عقله وقيده في التبيين بان يقدر على أدائها حتى يجب القضاء بتركها ورده في فتح القدير بقوله الله أعلم بصحته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء فان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضاء قول طائفة والمختار وهو ظاهر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان أراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلاة يوم وليلة فتى يسقط

ويغسل ان قتل جنبا أو صبيا أو ارتث بأن أكل أو شرب أو نام أو تداوى أو مضى وقت صلاة وهو يعقل أو نقل من المعركة حيا أو أوصى

(قوله وفيه ان هذا الغسل الخ) تنظير فيما قاله في المعراج من الاستدلال بقصة آدم عليه السلام لان هذا الغسل عند أبي حنيفة للجنابة لا للموت وما في القصة غيره واعلم ان هذا الغسل لا يخلو اما أن يكون للجنابة أو للموت وان كان للجنابة فهو يتأدى من أي غاسل كان والجواب عن قولهما حينئذ ظاهر وان كان للموت وهو ظاهر كلام المعراج كما هو وقضية تنظيره بقصة آدم عليه السلام فالجواب مشكل لما مر من انه لا بد في اسقاط الفرض من فعل المكلفين حتى لو وجد في البحر لا بد من تغسيله فقوله اذ الواجب نفس الغسل الخ غير ظاهر ويجاب عن قصة آدم بان ذلك أول تعليمه للوجوب فجاز أن يسقط بفعل الملائكة بخلاف ما بعد الاول فلا يسقط الا بفعل المكلفين والذي يشعر به قول البدائع ان الجنابة علة الغسل وقوله كالفتح أيضا ان الشهادة عرفت مانعة من حلول نجاسة الموت لا رافعة لنجاسة كانت قبلها اه ان الغسل للجنابة كما قاله المؤلف لا للموت وقضيته انه لو وجد في بحر لم يجب اعادة غسله وهل الحكم كذلك لم أره فليراجع (قوله وأما الثاني) أي التكليف (قوله الا أن يقال ان المجنون اذا استمر الخ) قال في النهر ولا يخفى ان هذا مسلم فيما اذا جن عقب المعصية أما لو مضى بعدها زمن يقدر فيه على التوبة فلم يفعل كان تحت المشيئة اه وهذا نظير ما قالوا فيمن أفطر بعذر ومات ولم يدرك عدة من أيام أخر يقضي فيها لا يلزمه الوصية بخلاف ما لو أدركها تامل (قوله وفيه افادة) أي في كلام التبيين

القضاء مطلقا لعدم قدرة الاداء من الجريح اه وقد يقال ان مراده الاول ويكون عدم القدرة للضعف لا يسقط القضاء على الصحيح هو فيما اذا قدر بعده اما اذا مات على حاله فلا اثم لعدم القدرة عليها بالايماء وقيد بقوله وهو يعقل لانه لومضى الوقت وهو لا يعقل لا يغسل وان زاد على يوم وليلة أونقل من المعركة لعدم الانتفاع بحياته فلو آخر وهو يعقل وجعله قيدا في الكل لكان أولى كما انه لابد من استثناء من نقل من المعركة خوفا من ان تطأه الخيل وانه لا يغسل لانه ما نال شيأ من الراحة كما في الهداية وتعقبه في غاية البيان بانا لا نسلم ان الحمل من المصرع ليس بنيل راحة اه وصرح في البدائع بان النقل من المعركة يزيده ضعفا ويوجب حدوث آلام لم تحدث لولا النقل والموت يحصل عقب ترادف الآلام فيكون النقل مشاركا للجراحة في اثارة الموت فلم يمت بسبب الجراحة يقينا فلذا لم يسقط الغسل بالشك اه فالارتثاث فيه ليس للراحة بل لما ذكره وأطلق في النقل فشمل ما اذا وصل الى بيته حيا أومات على الايدى كما في البدائع وأشار الى انه لو قام من مكانه الى مكان آخر فانه يكون مرتثا بالاولى كما في البدائع والى انه لو باع أوابتاع فهو مرتث وأطلق في الوصية فشملت ما كان بامور الدنيا او بامور الآخرة وفيه اختلاف معروف والاظهر انه لا خلاف فجواب أبي يوسف بانه يكون مرتثا فيما اذا كان بامور الدنيا وجواب محمد بعدمه فيما اذا كان بامور الآخرة لان الوصية بامور الدنيا من أمر الاحياء فقد أصابه مرافق الحياة فتنقص معنى الشهادة فاما الوصية بامور الآخرة من أمور الموتى وصنيع من أيس من نفسه فيوصي بما يكفن به ويخلص رقبته ويبرد جلدته من النار ويدخر لنفسه ذخيرة الآخرة كما في وصية سعد بن الربيع لما بلغه سلامة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحمد لله على سلامته الآن طابت نفسي للموت اقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام واقرأ الانصار مني السلام وقل لهم لا عذر لكم عند الله ان قتل محمد وفيكم عين تطرف كذا في المحيط وشمل الوصية بكلام قليل أو كثير كما في غاية البيان واستثنى في الخانية الوصية بكلمتين وقالوا اذا تكلم فان كان طويلا كان مرتثا والا فلا ويمكن حمله على كلام ليس بوصية توفيقا بينهما لكن ذكر أبو بكر الرازي انه لو أكثر من كلامه في الوصية فطال غسل لان الوصية شئ من أمر الدين واذا طالت أشبهت أمور الدنيا كذا في غاية البيان ومن الارتثاث ما اذا أواه فسطاط أوخيمة كذا في الهداية يعني وهو في مكانه والا فهي مسئلة النقل من المعركة وفي التبيين وهذا كله اذا وجد بعد انقضاء الحرب وأما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشئ مما ذكرنا اه

(قوله أوقتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما) أي مظلوما لان الواجب فيه القسامة والدية فخف أثر الظلم قيد بالمصر لانه لووجد في مفازة ليس بقربها عمران لا تجب فيه قسامة ولا دية فلا يغسل لو وجد به أثر القتل كذا في معراج الدراية فالمراد بالمصر العمران وما يقرب به مصرا كان أوقرية وقيد بكونه لم يعلم انه قتل بحديدة لانه لو علم ذلك بان وجد مذبوحا فان علم قاتله فهو شهيد لوجوب القصاص وان لم يعلم قاتله فلا لعدم وجوبه فقوله ظلما داخل تحت النفي يعني لم يعلم انه قتل مظلوما بحديدة فكان فيه شيآن أحدهما عدم العلم بكونه قتل بحديدة ثانيهما عدم العلم بكونه مظلوما بان لم يعلم قاتله لانه اذا لم يعلم قاتله لم يتحقق كونه مظلوما وأما اذا علم فقد تحقق كونه مظلوما فلا يكون كلام المصنف مخلا بشئ كما قد يتوهم وحاصل المسئلة ان من قتل بغير المحدد وعلم قاتله أولا فانه ليس بشهيد عند أبي حنيفة أصلا سواء كان بالمثقل أو بغيره لوجوب الدية ومن قتل بالمحدد ولم يعلم قاتله فليس بشهيد لوجوب الدية والاقتصار على وجوب الدية في التعليل أولى مما قدمناه

أوقتل في المصر ولم يعلم انه قتل بحديدة ظلما

(قوله وصرح في البدائع بان النقل الخ) أجاب عنه العلامة المقدسي في شرحه بان لقائل أن يقول تزايد الآلام وان حدث فهو ناشئ من الجراحة فلا تنقص به الشهادة انما تنقص بحصول الرفق والراحة

من ضم القسامة كما فى الهداية لانه يرد عليه المقتول فى الجامع أو الشارع الاعظم فانه ليس بشهيد حيث لم يعلم قاتله وليس فيه قسامة وانما تجب الدية فى بيت المال فقط فلو قيل أو قتل فى العمران بغير المحدد مطلقا أو بالمحدد ولم يعلم قاتله لشمل الكل لكن قد علم حكم ما اذا قتل بغير المحدد مطلقا من أول الباب وفى البدائع لو قتل فى المصر بغير المحدد لا يكون شهيدا وان كان فى المفازة كان شهيدا لانه يوجب القتل بحكم قطع الطريق لا المال ولو نزل عليه اللصوص ليلا فى المصر فقتل بسلاح أو غيره أو قتله قطاع الطريق خارج المصر بسلاح أو غيره فهو شهيد لان القتيل لم يخلف فى هذه المواضع بدلا هو مال اه وبهذا يعلم ان من قتله اللصوص فى بيته ولم يعلم له قاتل معين منهم لعدم وجودهم فانه لا قسامة ولا دية على أحد لانهما لا يجبان الا اذا لم يعلم القاتل وهنا قد علم ان قاتله اللصوص وان لم يثبت عليهم لفرارهم فليحفظ هذا فان الناس عنه غافلون (قوله أو قتل بحد أو قود) أى يغسل لانه صح انه عليه الصلاة والسلام غسل ماعزا ولانه بذل نفسه لحق واجب عليه فلم يكن فى معنى شهداء أحد (قوله لا لبغى وقطع طريق) أى لا يغسل من قتل للبغى أو قطع الطريق واذا لم يغسلا لم يصل عليهما لان عليا رضى الله عنه لم يصل على البغاة ولم ينكر عليه فكان اجماعا وقطاع الطريق بمنزلتهم أطلقه فشمل ما اذا اقتتلوا فى حال الحرب أو أخذوا وقتلوا بعده كذا روى عن محمد وفرق الصدر الشهيد بينهما فوافق فى الاول وقال بالصلاة فى الثانى قال فى التبيين وهذا تفصيل حسن أخذ به الكبار من المشايخ والمعنى فيه ان القتل فى الثانى حدا وقصاص فى قاطع الطريق وفى البغاة لكسر شوكتهم فنزل منزلته لعود منفعته الى العامة وهذا التفصيل ربما يشير اليه قوله لبغى فان من قتل بعد الحرب لم يقتل لبغى وانما قتل قصاصا وألحق بقاطع الطريق المكابرون فى المصر بالسلاح ليلا كذا فى غاية البيان والخناق الذى خنق غير مرة كذا فى الاسبيجابى وحكم أهل العصبية كحكم البغاة ومن قتل أحد أبويه لا يصلى عليه اهانة له كذا فى التبيين ولم يذكر المصنف حكم قاتل نفسه عمدا للاختلاف فعندهما يصلى عليه وهو الاصح لانه فاسق غير ساع فى الارض بالفساد كذا فى النهاية وقال أبو يوسف لا يصلى عليه وهو الاصح لانه باغ على نفسه كذا فى غاية البيان معزيا الى القاضى على السغدى فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد قول أبى يوسف بما فى صحيح مسلم عن جابر بن سمرة قال أتى النبى صلى الله عليه وسلم برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل عليه اه وفى فتاوى قاضيخان قريبا من كتاب الوقف رجلان أحدهما قتل نفسه والآخر قتل غيره كان قاتل نفسه أعظم وزرا واثما اه قيدنا بكونه قتل نفسه عمدا لانه لو قتلها خطأ فانه يغسل ويصلى عليه اتفاقا

﴿باب الصلاة فى الكعبة﴾

ختم كتاب الصلاة بما يتبرك به حالا ومكانا وأولاه للشهيد لانه معدول به عن سائر الصلوات لجواز جعل الظهر فيها الى ظهر الامام (قوله صح فرض ونفل فيها وفوقها) لانه صلى الله عليه وسلم صلى فى جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلاة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط وانما جازت فوقها لان الكعبة هى العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل ألا ترى انه لو صلى على أبى قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا أنه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهى عنه وفى الغاية الكعبة هى البناء المرتفع مأخوذ من الارتفاع والنتو ومنه الكاعب فكيف يقال الكعبة هى العرصة والصواب القبلة هى العرصة كما ذكره صاحب المحيط والوبرى

أو قتل بحد أو قصاص لا لبغى وقطع طريق

﴿باب الصلاة فى الكعبة﴾

صح فرض ونفل فيها وفوقها

(قوله فوافق فى الاول) وهو ما اذا اقتتلوا فى حال الحرب والمراد بالثانى ما اذا اقتتلوا بعدها

﴿باب الصلاة فى الكعبة﴾

(قوله لانه متوجه الى القبلة) زاد في النهر غير متقدم على امامه قال وحذفه في البحر ولا بد منه لقوله والى وجهه لا أي لا يصح مع انه متوجه الى القبلة غير انه تقدم عليه فالمؤثر انما هو التقدم وعدمه (قول المصنف ان لم يكن في جانبه) قال الرملي رأيت في كتب الشافعية لو توجه الامام أو المأموم الى الركن فكل من جانبيه جهته وأقول ولا شيء من قواعدنا يأباه فلو صلى الامام الى الركن فكل من جانبيه جانبه فينظر الى من عن يمينه وشماله من المقتدين فمن كان الامام أقرب منه الى الحائط أو مساواته له فحكم بصحة صلاته وأما الذي هو أقرب منه الى الحائط فصلاته فاسدة وبه يتضح الحال في التحلق حول الكعبة المشرفة مع

ومن جعل ظهره الى ظهر امامه فيها صح والى وجهه لا يصح وان تحلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها من امامه ان لم يكن في جانبه

﴿ كتاب الزكاة ﴾

هي تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى

وفي المجتبى وقد رفع البناء في عهد ابن الزبير ليبني على قواعد الخليل وفي عهد الحجاج كذلك ليعيدها الى الحالة الاولى والناس يصلون والاحرار والعبيد والرجال والنساء في ذلك سواء (قوله ومن جعل ظهره الى ظهر الامام فيها صح) لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسئلة التحري (قوله والى وجهه لا) أي لو جعل ظهره الى وجه امامه لا يصح لتقدمه على امامه وسكت عما اذا جعل وجهه الى وجه الامام لانه صحيح لما قدمناه لكنه مكروه بلا حائل لانه يشبه عبادة الصورة وعما اذا جعل وجهه الى جوانب الامام وهو جائز بلا كراهة فهي أربعة تصح بلا كراهة في صورتين ومعها في صورة ولا تصح في أخرى (قوله وان تحلقوا حولها صح لمن هو أقرب اليها ان لم يكن في جانبه) لانه متأخر حكما لان التقدم والتأخر لا يظهر الا عند اتحاد الجهة فمن كان وجهه الى الجهة التي توجه الامام اليها وهو عن يمينه أو يساره وتقدم عليه بان كان أقرب الى الحائط من الامام فهو غير صحيح لتقدمه فهو في معنى من جعل ظهره الى وجه الامام ولو قام الامام في الكعبة وتحلق المقتدون حولها جاز اذا كان الباب مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ كتاب الزكاة ﴾

ذكر الزكاة بعد الصلاة لانهما مقترنان في كتاب الله تعالى في اثنين وثمانين آية وهذا يدل على ان التعاقب بينهما في غاية الوكادة والنهاية كما في المناقب البزازية وهي لغة الطهارة قال في ضياء الحلوم سميت زكاة المال زكاة لانها تزكي المال أي تطهره قال تعالى خيرا منه زكاة وقيل سميت زكاة لان المال يزكو بها أي ينمو ويكثر ثم ذكر فعل بالفتح يقال زكا المال زيادته ونماؤه وزكا أيضا اذا طهر ثم ذكر في باب التفعيل زكى المال أدى زكاته وزكاه أخذ زكاته اه وفي الغاية انها في اللغة بمعنى النماء وبمعنى الطهارة وبمعنى البركة يقال زكت البقعة أي بورك فيها وبمعنى المدح يقال زكى نفسه وبمعنى الثناء الجميل يقال زكى الشاهد وفي اصطلاح الفقهاء ما ذكره المصنف (قوله هي تمليك المال من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه بشرط قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى) لقوله تعالى وآتوا الزكاة والايتاء هو التمليك ومراده تمليك جزء من ماله وهو ربع العشر أو ما يقوم مقامه وانما كانت اسما للفعل عند المحققين وهو الاصح لانها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال دون الاعيان والمراد من ايتاء الزكاة اخراجها من العدم الى الوجود كما في قوله أقيموا الصلاة كذا في المعراج ويؤيده ان موضوع الفقه كما قدمناه فعل المكلف وفي الشرع هي المال المؤدى لانه تعالى قال وآتوا الزكاة ولا يصح الايتاء الا للعين كذا في العناية وأورد الشارح على هذا الحد الكفارة اذا ملكت لان التمليك بالوصف المذكور موجود فيها ولو قال تمليك المال على وجه لا بدله منه لانفصل عنها لان الزكاة يجب فيها تمليك المال اه وجوابه ان قوله من فقير مسلم خرج

الامام في سائر الاحوال اه ونحوه في الدر المختار حيث قال ولو وقف مسامتا لركن في جانب الامام وكان أقرب لم أره وينبغي الفساد احتياطا لترجيح جهة الامام وهذه صورته

مؤتم امام

﴿ كتاب الزكاة ﴾

(قوله في اثنين وثمانين آية) صوابه في اثنين وثلاثين كما عده بعض الفضلاء (قوله وجوابه ان قوله الخ) اعترضه المقدسي وأقره في الشرنبلالية بانه لا يفهم من التعريف شيء مما ذكر من كون الاسلام شرطا في الزكاة وليس بشرط في الكفارة حتى يخرج هذا اه واعترضه في النهر أيضا بان شأن الشروط أن تكون خارجة عن الماهية لانها جزء منها فالاولى أن يقال أل في المال للعهد أي المعهود اخراجه شرعا ولم يعهد فيها الا التمليك وكون المخرج ربع العشر وبه عرف ان حقيقتها تمليك ربع العشر لا غير اه ولا يخفى

مخرج

وشرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية

عليك ما في كل من الاعتراضين نعم يرد على المؤلف ان جعل بعض القيود شروطا في الحدود غير معهود والاولى الاقتصار على الجواب الثاني لكن يرد عليه أيضا انه اذا ملك الكفارة صدق عليها تعريف المصنف للزكاة فيكون غير مانع فلا يندفع الا بجعل أل في المال للعهد تامل

مخرج الشروط والاسلام ليس بشرط في أخذ الكفارة كما سيأتي وأيضا ليس الجواز في الكفارة باعتبار التمليك بل باعتبار ان الشرط فيها التمكين الشامل للتمليك والاباحة والمال كما صرح به أهل الاصول ما يتمول ويدخر للحاجة وهو خاص بالاعيان فخرج تمليك المنافع قال في الكشف الكبير في بحث القدرة الميسرة الزكاة لا تتأدى الا بتمليك عين متقومة حتى لو أسكن الفقير داره سنة بنية الزكاة لا يجزئه لان المنفعة ليست بعين متقومة اه وهذا على احدى الطريقتين وأما على الاخرى من أن المنفعة مال فهو عند الاطلاق منصرف الى العين وقيد بالتمليك احترازا عن الاباحة ولهذا ذكر الولوالجي وغيره انه لو عال يتيما فجعل يكسوه ويطعمه وجعله من زكاة ماله فالكسوة تجوز لوجود ركنه وهو التمليك وأما الاطعام ان دفع الطعام اليه بيده يجوز أيضا لهذه العلة وان كان لم يدفع اليه ويأكل اليتيم لم يجز لانعدام الركن وهو التمليك ولم يشترط قبض الفقير لان التمليك في التبرعات لا يحصل الا به واحترز بالفقير الموصوف بما ذكر عن الغني والكافر والهاشمي ومولاه والمراد عند العلم بحالهم كما سيأتي في المصرف ولم يشترط البلوغ والعقل لانهما ليس بشرط لان تمليك الصبي صحيح لكن ان لم يكن عاقلا فانه يقبض عنه وصيه أو أبوه أو من يعوله قريبا أو أجنبيا أو الملتقط كما في الولوالجية وان كان عاقلا فقبض من ذكر وكذا قبضه بنفسه والمراد أن يعقل القبض بان لا يرمي به ولا يخدع عنه والدفع الى المعتوه يجزئ كذا في فتح القدير وحكم المجنون المطبق معلوم من حكم الصبي الذي لا يعقل ولم يشترط الحرية لان الدفع الى غير الحر جائز كما سيأتي في بيان المصرف وأفاد بقوله بشرط ان الدفع الى أصوله وان علوا والى فروعه وان سفلوا والى زوجته وزوجها والى مكاتبه ليس بزكاة كما سيأتي مبينا وأشار الى ان الدفع الى كل قريب ليس باصل ولا فرع جائز وهو مقيد بما في الولوالجية رجل يعول أخته أو أخاه أو عمه فاراد أن يعطيه الزكاة فان لم يفرض القاضي عليه النفقة جاز لان التمليك بصفة القربة يتحقق من كل وجه وان فرض عليه النفقة لزمانته ان لم يحتسب من نفقتهم جاز وان كان يحتسب لا يجوز لان هذا اداء الواجب عن واجب آخر اه وقوله لله تعالى بيان لشرط آخر وهو النية وهي شرط بالاجماع في العبادات كلها المقاصد (قوله شرط وجوبها العقل والبلوغ والاسلام والحرية) أي شرط افتراضها لانها فريضة محكمة قطعية أجمع العلماء على تكفير جاحدها ودليله القرآن وما في البدائع من انه الكتاب والسنة والاجماع والمعقول رده في الغاية بان السنة لا يثبت بها الفرض الا أن تكون متواترة أو مشهورة والسنة الواردة أخبار آحاد صحاح وبها يثبت الوجوب دون الفرض والعقل لا يثبت به شئ من الاحكام الشرعية وان أراد بالمعقول المقاييس المستنبطة من الكتاب والسنة فلا يثبت بها الفرضية اه وجوابه انهم في مثله يجعلونه مؤكدا للقرآن القطعي لا مثبتا وهو كثير في كلامهم كاطلاق الواجب على الفرض وهو اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم استحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفياتها تثبت باخبار الآحاد أو حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما أعم وهو حقيقة في كل نوع وقد أسلفنا شيأ منه في أول الطهارة وخرج المجنون والصبي فلا زكاة في مالهما كما لا صلاة عليهما للحديث المعروف رفع القلم عن ثلاث وأما ايجاب النفقات والغرامات في مالهما فلانهما من حقوق العباد لعدم التوقف على النية وأما ايجاب العشر والخراج وصدقة الفطر فلانها ليست عبادة محضة لما عرف في الاصول وقد قدمنا في نقض الوضوء

حكم المعتوه في العبادات والاختلاف فيه وخرج الكافر لعدم خطابه بالفروع سواء كان أصليا أو مرتدا فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشئ من العبادات أيام ردته ثم كما هو شرط للوجوب شرط لبقاء الزكاة عندنا حتى لو ارتد بعد وجوبها سقطت كما في الموت كذا في معراج الدراية وقيد بالحرية احترازا عن العبد والمدبر وأم الولد والمكاتب والمستسعى عند أبي حنيفة لعدم الملك أصلا فيما عدا المكاتب والمستسعى ولعدم تمامه فيهما ولو حذف الحرية واستغنى عنها بالملك اذ العبد لا ملك له وزاد في الملك قيد التمام وهو المملوك رقبة ويدا ليخرج المكاتب والمشتري قبل القبض كما سيأتي لكان أوجز وأتم وعندهما المستسعى حر مديون فان ملك بعد قضاء سعايته ما يبلغ نصابا كاملا تجب الزكاة والا فلا وفي البدائع والجنون نوعان أصلي وعارض أما الاصلي وهو أن يبلغ مجنونا فلا خلاف بين أصحابنا انه يمنع انعقاد الحول على النصاب حتى لا يجب عليه زكاة ما مضى من الاحوال بعد الافاقة وانما يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كالصبي اذا بلغ يعتبر ابتداء الحول من وقت البلوغ وأما الطارئ فان دام سنة كاملة فهو في حكم الاصلي وان كان في بعض السنة ثم أفاق فعن محمد وجوبها وان أفاق ساعة وعنه ان أفاق أكثر السنة وجبت والا فلا اه وظاهر الرواية قول محمد كما في الهداية وغيرها والمغمى عليه كالصحيح كما في المجتبى (قوله وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحوائجه الاصلية نام ولو تقديرا) لانه عليه الصلاة والسلام قدر السبب به وقد جعله المصنف شرطا للوجوب مع قولهم ان سببها ملك مال معد مرصد للنماء والزيادة فاضل عن الحاجة كذا في المحيط وغيره لما ان السبب والشرط قد اشتركا في ان كلا منهما يضاف اليه الوجود لا على وجه التأثير نخرج العلة ويتميز السبب عن الشرط باضافة الوجوب اليه أيضا دون الشرط كما عرف في الاصول وأطلق الملك وانصرف الى الكامل وهو المملوك رقبة ويدا فلا يجب على المشتري فيما اشتراه للتجارة قبل القبض ولا على المولى في عبده المعد للتجارة اذا أبق لعدم اليد ولا المغصوب ولا المجحود اذا عاد الى صاحبه كذا في غاية البيان ولا يلزم عليه ابن السبيل لان يد نائبه كيده كذا في معراج الدراية ومن موانع الوجوب الرهن اذا كان في يد المرتهن لعدم ملك اليد بخلاف العشر حيث يجب فيه كذا في العناية وأما كسب العبد المأذون فان كان عليه دين محيط فلا زكاة فيه على أحد بالاتفاق والا فكسبه لمولاه وعلى المولى زكاته اذا تم الحول نص عليه في المبسوط والبدائع والمعراج وهو باطلاقه يتناول ما اذا تم الحول وهو في يد العبد لكن قال في المحيط وان لم يكن عليه دين ففيه الزكاة ويزكي المولى متى أخذه من العبد ذكره محمد في نوادر الزكاة وقيل ينبغي أن يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال مملوك للمولى كالوديعة والاصح أنه لا يلزمه الاداء قبل الاخذ لانه مال تجرد عن يد المولى لان يد العبد يد اصالة عن نفسه لا يد نيابة عن المولى بدليل أنه يملك التصرف فيه اثباتا وازالة فلم تكن يد المولى ثابتة عليه حقيقة ولا حكما فلا يلزمه الاداء ما لم يصل اليه كالديون ولا كذلك الوديعة اه وفي المحيط

(قوله فان ملك بعد قضاء سعايته) الاظهر عبارة البدائع حيث قال ان فضل عن سعايته الخ (قوله فعن محمد وجوبها الخ) الذي في البدائع هكذا وان كان ساعة من الحول من أوله أو وسطه أو آخره يجب زكاة ذلك الحول وهو قول محمد ورواية ابن سماعة عن أبي يوسف وفي رواية هشام عنه ان أفاق أكثر السنة وجب والا فلا اه وفي الهداية ولو أفاق في بعض السنة فهي بمنزلة افاقته في بعض الشهر في الصوم وعن أبي يوسف انه يعتبر أكثر الحول اه وبه يظهر ما في كلام المؤلف من الايجاز المخل حيث أرجع ضمير وعنه الى محمد مع انه راجع الى أبي يوسف (قوله وقد جعله المصنف شرطا للوجوب الخ) أقول حاصل جوابه عن المصنف انه أطلق الشرط على السبب لاشتراكهما في اضافة

وملك نصاب حولي فارغ عن الدين وحاجته الاصلية نام ولو تقديرا

الوجود اليهما وقد يقال ان كلام المصنف على حقيقته وقوله ملك نصاب من اضافة المصدر الى مفعوله فالشرط كونه مالكا للنصاب الحولي وأما النصاب نفسه فهو السبب وقول المحيط ان سببها ملك مال من اضافة الصفة الى الموصوف أي مال مملوك يدل عليه قول البدائع وأما سبب فرضيتها فهو المال لانها وجبت شكر النعمة المال ولذا تضاف اليه يقال زكاة المال والاضافة في مثله للسببية كصلاة الظهر وصوم الشهر وحج البيت اه فعلم ان المال الذي هو النصاب الحولي سبب وملكه شرط ولذا عد معزيا في البدائع من الشروط الملك المطلق وهو المملوك رقبة ويدا وبما قررناه ظهر ان قول النهر في قول المصنف انه من اضافة الصفة الى الموصوف غير صحيح فتدبر (قوله فانصرف الى الكامل) قال في النهر أنت خبير بان هذا مناف لما مر قريبا من احتياجه الى قيد التمام (قوله فلا يجب على المشتري الخ) أي قبل قبضه أما بعده فيجب لما مضى كما سينبه عليه

معزيا الى الجامع رجل له ألف درهم لا مال له غيرها استأجر بها دارا عشر سنين لكل سنة مائة فدفع الالف ولم يسكنها حتى مضت السنون والدار في يد الآجر يزكي الآجر في السنة الاولى عن تسعمائة وفي الثانية عن ثمانمائة الا زكاة السنة الاولى ثم يسقط لكل سنة زكاة مائة أخرى وما وجب عليه بالسنين الماضية لانه ملك الالف بالتعجيل كلها فاذا لم يسلم الدار اليه سنة انقضت الاجارة في العشر لانه استهلك المعقود عليه قبل التسليم فزال عن ملكه مائة وصار مصروفا الى الدين وكذلك في كل حول انتقص مائة ويصير مائة دينا عليه ويرفع ذلك من النصاب ثم عند أبي حنيفة يزكي للسنة الثانية سبعمائة وستين وعندهما سبعمائة وسبعة وسبعون ونصف لانه لا زكاة في الكسور عنده وعندهما فيه زكاة ولا زكاة على المستأجر في السنة الاولى والثانية لنقصان نصابه في الاولى ولعدم تمام الحول في الثانية ويزكي في الثالثة ثمانمائة لانه استفاد مائة أخرى ثم يزكي لكل سنة مائة أخرى وما استفاد قبلها الا أنه يرفع عنه زكاة السنين الماضية اهـ والمراد بكونه حوليا أن يتم الحول عليه وهو في ملكه لقوله عليه الصلاة والسلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول قال في الغاية سمي حولا لان الاحوال تحول فيه وفي القنية العبرة في الزكاة للحول القمري وفي الخانية رجل تزوج امرأة على ألف ودفع اليها ولم يعلم انها أمة فحال الحول عندها ثم علم أنها كانت أمة زوجت نفسها بغير اذن المولى ورد الالف على الزوج روي عن أبي يوسف أنه لا زكاة على واحد منهما وكذلك الرجل اذا حلق لحية انسان فقضي عليه بالدية ودفع الدية اليه وحال الحول ثم نبتت لحيته وردت الدية لا زكاة على واحد منهما وكذلك رجل أقر لرجل بدين ألف درهم ودفع الالف اليه ثم تصادقا بعد الحول أنه لم يكن عليه دين لا زكاة على واحد منهما وكذلك رجل وهب لرجل ألفا ودفع الالف اليه ثم رجع في الهبة بعد الحول بقضاء أو بغير قضاء واسترد الالف لا زكاة على واحد منهما اهـ وظاهره عدم وجوب الزكاة من الابتداء وهو مشكل في حق من كانت في يده وملكه وحال الحول عليه فالظاهر ان هذا بمنزلة هلاك المال بعد الوجوب وهو مسقط كما في الولوالجية والافتحتاج المتون الى اصلاح كما لا يخفى وفي الخانية أيضا رجل اشترى عبدا للتجارة يساوي مائتي درهم ونقد الثمن ولم يقبض العبد حتى حال الحول فمات العبد عند البائع كان على بائع العبد زكاة المائتين وكذلك على المشتري أما على البائع فلانه ملك الثمن وحال الحول عليه عنده وأما على المشتري فلان العبد كان للتجارة وبموته عند البائع انفسخ البيع والمشتري أخذ عوض العبد مائتي درهم فان كانت قيمة العبد مائة كان على البائع زكاة المائتين لانه ملك الثمن ومضى عليه الحول عنده وبانفساخ البيع لحقه دين بعد الحول فلا تسقط عنه زكاة المائتين ولا زكاة على المشتري لان الثمن زال عن ملكه الى البائع فلم يملك المائتين حولا كاملا وبانفساخ البيع استفاد المائتين بعد الحول فلا تجب عليه الزكاة اهـ وشرط فراغه عن الدين لانه معه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر معدوما كالماء المستحق بالعطش ولان الزكاة تحل مع ثبوت يده على ماله فلم تجب عليه الزكاة كالمكاتب ولان الدين يوجب نقصان الملك ولذا يأخذه الغريم اذا كان من جنس دينه من غير قضاء ولا رضا أطلقه فشمل الحال والمؤجل ولو صداق زوجته المؤجل الى الطلاق أو الموت وقيل المهر المؤجل لا يمنع لانه غير مطالب به عادة بخلاف المعجل وقيل ان كان الزوج على عزم الاداء منع والا فلا لانه لا يعد دينا كذا في غاية البيان ونفقة المرأة اذا صارت دينا على الزوج اما بالصلح أو بالقضاء ونفقة الاقارب اذا صارت دينا عليه اما بالصلح أو بالقضاء عليه يمنع كذا في معراج الدراية وقيد نفقة الاقارب في البدائع

(قوله الا زكاة السنة الاولى) وهي اثنان وعشرون درهما ونصف فتح وهذا بناء على قولهما والا فعلى قوله يزكي في الاولى عن ثمانمائة وثمانين ولا زكاة في العشرين لانها دون الخمس فيكون الجواب عليه في الاولى اثنين وعشرين درهما ويكون الباقي معه في الثانية سبعمائة وثمانية وسبعين فيزكي عن سبعمائة وستين عنده كما سيأتي

بقيد آخر وهو قليل المدة فان المدة اذا كانت طويلة فانها تسقط ولا تصير دينا وشمل كلامه كل دين وفى الهداية والمراد دين له مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة ودين الزكاة مانع حال بقاء النصاب لانه ينتقص به النصاب وكذا بعد الاستهلاك خلافا لزفر فيهما ولابى يوسف فى الثانى لان له مطالبا وهو الامام فى السوائم ونوابه فى أموال التجارة كان الملاك نوابه اهـ وكذا لا يمنع دين صدقة الفطر ووجوب الحج وهدى المتعة والاضحية وفى معراج الدراية ودين النذر لا يمنع ومتى استحق بجهة الزكاة بطل النذر فيه بيانه له مائتا درهم نذر بان يتصدق بمائة منها وحال الحول سقط النذر بقدر درهمين ونصف ويتصدق للنذر بسبعة وتسعين ونصف ولو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف عن الزكاة لانه متعين بتعيين الله تعالى فلا يبطل بتعيينه لغيره ولو نذر بمائة مطلقة لزمته لان محل المنذور به الذمة فلو تصدق بمائة منها للنذر يقع درهمان ونصف للزكاة ويتصدق بمثلها عن النذر اهـ فلو كان له نصاب حال عليه حولان ولم يزكه فيهما لا زكاة عليه فى الحول الثانى ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه فى الحول الاول بنت مخاض وللحول الثانى أربع شياه ولو كان له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكاة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف مالو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه يجب فى المستفاد لسقوط زكاة الاول بالهلاك وبخلاف مالو استهلك قبل الحول حيث لا يجب شئ ومن فروعه ما اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها أو من جنس آخر أو بدراهم يريد به الفرار من الصدقة أو لا يريد لا يجب عليه الزكاة فى البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه فى صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبداله السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة كذا فى فتح القدير وفى البدائع وقالوا دين الخراج يمنع وجوب الزكاة لانه يطالب به وكذا اذا صار العشر دينا فى الذمة بأن أتلف الطعام العشرى صاحبه فأما وجوب العشر فلا يمنع لانه متعلق بالطعام وهو ليس من مال التجارة وذكر الشارح وغيره ان كان للمديون نصب يصرف الدين الى الايسر قضاء فيصرف الى الدراهم والدنانير ثم الى عروض التجارة ثم الى السوائم وان كانت اجناسا صرف الى أقلها حتى لو كان له أربعون من الغنم وثلاثون من البقر وخمس من الابل صرف الى الغنم أو الى الابل دون البقر لان التبيع فوق الشاة وان استويا خير كاربعين من الغنم وخمس من الابل وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكاة فى الابل فى العام القابل هكذا أطلقوا وقيده فى المبسوط بأن يحضر المصدق أى الساعى وان لم يحضره فالخيار الى صاحب المال ان شاء صرف الدين الى السائمة وأدى الزكاة من الدراهم وان شاء صرف الدين الى الدراهم وأدى الزكاة من السائمة لان فى حق صاحب المال هما سواء اهـ وفى المحيط وأما الدين المعترض فى خلال الحول فانه يمنع وجوب الزكاة بمنزلة هلاكه عند محمد وعند أبى يوسف لا يمنع بمنزلة نقصانه اهـ وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه وهو كذلك كما لا يخفى وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا أبرأه فعند محمد يستأنف حولا جديدا الا عند أبى يوسف كما فى المحيط أيضا وأما الحادث بعد الحول فلا يسقط الزكاة اتفاقا كذا فى الخانية وغيرها وعلى هذا من ضمن دركا فى بيع واستحق المبيع بعد الحول لم تسقط الزكاة لان الدين انما وجب عليه عند الاستحقاق كذا فى غاية البيان وشمل كلامه الدين بطريق الاصالة وبطريق الكفالة ولذا قال فى المحيط لو استقرض ألفا فكفل عنه عشرة ولكل

(قوله وتقديمهم قول محمد يشعر بترجيحه) سيذكر المؤلف آخر باب زكاة المال ما يدل على ان هذا قول زفر حيث قال وذكر فى المجتبى الدين فى خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اهـ وظاهره ان عدم القطع أى عدم منعه وجوب الزكاة قول علمائنا الثلاثة خلاف ما هنا فتأمل وانظر ما فى الجوهرة فلعله يفيد التوفيق

(قوله لشغله بدين الكفالة) أقول انما يتحقق الشغل في مال من يأخذ منه صاحب الدين فينبغي أن يكون المراد انه لا تتعين الزكاة في مال واحد منهم لان صاحب الدين له الخيار في الاخذ ممن شاء منهم فكل منهم يحتمل أن يكون ماله مشغولا لكن بعد تعيين صاحب الدين واحدا منهم للاخذ ظهر شغل مال ذلك الواحد وظهر عدم وجوب الزكاة في ماله بخلاف غيره منهم فانه قد ظهر عدم ذلك فينبغي لزوم الزكاة في مالهم حينئذ لتحقق عدم الشغل تامل لكن قد يقال انه قبل الاخذ من أحدهم كان مال كل واحد بانفراده مستحقا لقضاء الدين فاذا مضى الحول كذلك لم يتحقق سبب وجوب الزكاة على واحد منهم (قوله والغاصب الثاني لا) أي لا يزكي ألفه لما يذكره من ان اقرار الضمان عليه لكن يتعين تقييد ذلك بما اذا استهلك الغاصب الثاني الالف اذ لو بقيت معه يزكي ألفه لانها سالمة من الضمان لانه يلزمه رد ما غصبه (قوله ولذا قالوا لو أن سلطانا غصب مالا وخلطه الخ) أي خلطه بماله أما اذا لم يكن له مال وغصب أموال الناس وخلطها ببعضها فلا زكاة عليه لما في القنية لو كان الخبيث نصابا لا يلزمه الزكاة لان الكل واجب التصدق عليه فلا يفيد ايجاب التصدق ببعضه ومثله في البزازية قال في الشرنبلالية وبه صرح في شرح المنظومة ويجب عليه تفريغ ذمته برده الى أربابه ان علموا والا الى الفقراء (قوله وهو قيد حسن الخ) قال في النهر وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكى ما قدر على وفائه ثم رأيته في الحواشي السعدية قال محمل ما ذكروه ما اذا كان له مال غير ما استهلكه بالخلط يفضل عنه فلا يحيط الدين بماله وهذا طبق ما فهمته ولله تعالى المنة اه قلت وقد رأيت ما يفيده في الفصل العاشر من التتارخانية حيث قال عن فتاوى الحجة ومن ملك أموالا غير طيبة أو غصب أموالا وخلطها ملكها بالخلط ويصير ضامنا وان لم يكن له سواها نصاب فلا زكاة عليه في تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مدين ومال المدين لا ينعقد سببا لوجوب الزكاة عندنا اه وذكر في الشرنبلالية مثل ما في السعدية وبالجملة فوجوب الزكاة عليه مقيد بما اذا أبرأه الغرماء أو بما اذا كان له مال يوفي دينه والا فلا وبه يندفع الاشكال لكن لا بد أن يكون معه نصاب زائد على ما يوفي دينه لان ما كان مشغولا بالدين لا زكاة فيه وانما يزكي ما زاد عليه اذا بلغ نصابا كما تفيده عبارة السعدية خلافا لما يوهمه كلام النهر وعلى هذا فلم تجب عليه زكاة ما غصبه بل زكاة ماله الزائد عليه ففي هذا الجواب نظر فتدبر لا يقال قد يحمل على ما اذا كان له مال آخر من غير جنس مال الزكاة كدور السكنى وثياب البدن ونحوها واذا كان له من ذلك ما يساوي ما عليه تلزمه الزكاة لان ما عليه مما غصبه وخلطه صار ملكه وله جهة وفاء مما ذكرنا نقول ما كان من الحوائج الاصلية لا يصير به غنيا فلو كان مديونا بما يساوي حوائجه الاصلية وقلنا بوجوب الزكاة في ذلك الدين لزم ايجاب الزكاة على الفقير الذي يحل له أخذ الزكاة ولان المصرح به ان الدين يصرف الى مال الزكاة حتى لو كان عليه دين وله مال الزكاة وغيره يصرف الدين الى مال الزكاة ولو من غير جنسه خلافا لزفر حتى لو تزوج امرأة على خادم بغير عينه وله مائتا درهم وخادم يصرف الدين الى المائتين دون الخادم خلافا لزفر صرح بذلك في البدائع فلا يمكن الحمل المذكور تامل وقد يجاب عن أصل الاشكال كما أفاده شيخنا حفظه الله تعالى بان ما غصبه السلطان وخلطه بماله ان كان أصحابه معلومين فلا كلام في وجوب ضمانه لهم وعدم وجوب الزكاة عليه بقدره قبل أداء ضمانه وان كانوا غير معلومين أي لا هم ولا ورثتهم فعليه زكاته لانه صار ملكه بالخلط وهو وان كانت ذمته مشغولة بقدره

ألف في بيته وحال الحول فلا زكاة على واحد منهم لشغله بدين الكفالة لان له ان يأخذ من أيهم شاء بخلاف ما اذا كان له ألف وغصب ألفا وغصبها منه آخر له ألف وحال الحول على مال الغاصبين ثم أبرأهما فانه يزكي الغاصب الاول ألفه والغاصب الثاني لا لان الغاصب الاول لو ضمن يرجع على الثاني والثاني لو ضمن لا يرجع على الاول فكان قرار الضمان عليه فصار الدين عليه مانعا اه وظاهره انه لو لم يبرئهما لا يكون الحكم كذلك وفي فتح القدير وغيره لا يخرج عن ملك النصاب المذكور ما ملك بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكاة وورث عنه على قول أبي حنيفة لان خلط دراهمه بدراهم غيره عنده استهلاك أما على قولهما فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لانه مال مشترك وانما يورث حصة الميت منه وفي الولوالجية وقوله أرفق بالناس اذ قل ما يخلو مال عن غصب اه هكذا ذكروا وهو مشكل لانه وان كان ملكه عند أبي حنيفة بالخلط فهو مشغول بالدين والشرط الفراغ عنه فينبغي أن لا تجب الزكاة فيه على قوله أيضا ولذا شرط في المبتغى بالمعجمة أن يبرئه أصحاب الاموال لانه قبل الابراء مشغول بالدين وهو قيد حسن يجب حفظه وقيد المصنف بالزكاة لان الدين لا يمنع

لان هـذا ليس له مطالب من جهة العباد فى الدنيا فلا يمنع وجوب الزكاة قلت لكن سيذكر المؤلف فى أواخر فصل زكاة الغنم عن المبسوط أن الظلمة بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لوالى خراسان وذكر قاضيخان فى الجامع الصغير لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط اه فكونه فقيرا يجوز دفع الصدقة اليه ينافى وجوب الزكاة عليه نعم سيأتى فى باب المصرف

تحقيق مسئلة من له نصاب سائمة لا تساوى مائتى درهم انه يحل له أخذ الزكاة مع وجوب الزكاة عليه وكذلك ابن السبيل له أخذ الزكاة مع وجوبها عليه فى ماله الذى ببلده (قوله وهو تقييد مفيد كما لا يخفى) قال فى النهر هذا غير سديد اذ الكلام فى شرائط وجوب الزكاة التى منها الفراغ عن الحوائج الاصلية ومقتضى القيد وجوبها على غير الاهل لما انها ليست من الحوائج الاصلية فى حقهم وليس بالواقع لفقد شرط آخر وهو نية التجارة فلاهل وغير الاهل فى نفى الوجوب سواء اه قلت لا يخفى عليك ان قول المؤلف انه تقييد مفيد بناء على انها لغير الاهل ليست من الحوائج الاصلية لانه تجب الزكاة فيها عليه فقوله وحوائجه الاصلية لا يشمل الكتب الالمن هو أهلها فيفيد انه لا زكاة فيها وأما لمن هو غير أهلها فسكوت عنه هنا ثم يستفاد حكمه من قوله نام ولو تقديرا فيعلم انه اذا لم يقصد بها التجارة لا تجب فيها الزكاة عليه أيضا ثم ان عبارة الهداية هكذا وعلى هذا كتب من العلم لاهلها وآلات المحترفين لما قلنا قال فى العناية يعنى انها ليست بنامية وأورد عليه الاعتراض المار وأنت خبير بانه على تفسير قوله لما قلنا بما ذكره الاعتراض وارد لكن رده فى الحواشى السعدية بان الظاهر انه اشارة الى قوله لانها مشغولة الخ فلا يرد قوله ان قوله لاهلها غير مفيد هنا لان الكلام اذا كان فى الحوائج الاصلية لا بد من التقييد فلا وجه لقصر الاشارة الى التعليل الثانى مع كونه خلاف الظاهر ثم الاعتراض عليه فتأمل اه وهذا ما أجاب به المؤلف ومشعر بما قلنا

وجوب العشر والخراج ويمنع صدقة الفطر كذا فى الخانية وأما التكفير بالمال فلا يمنع الدين وجوبه على الاصح كذا فى الكشف الكبير من بحث القدرة الميسرة وفى الولوالجية رجل التقط ألف درهم وعرفها سنة ثم تصدق بها وله ألف درهم ثم تم الحول على ألفه زكاها استحسانا لان الالف المتصدق بها لم تصر دينا عليه فى الحال لجواز أن يجيز صاحبها التصدق اه وشرط فراغه عن الحاجة الاصلية لان المال المشغول بها كالمعدوم وفسرها فى شرح المجمع لابن الملك بما يدفع الهلاك عن الانسان تحقيقا أو تقديرا فالثانى كالدين والاول كالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والثياب المحتاج اليها لدفع الحر أو البرد وكآلات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الركوب وكتب العلم لاهلها فاذا كان له دراهم مستحقة ليصرفها الى تلك الحوائج صارت كالمعدومة كما ان الماء المستحق لصرفه الى العطش كان كالمعدوم وجاز عنده التيمم اه فقد صرح بان من معه دراهم وأمسكها بنية صرفها الى حاجته الاصلية لا تجب الزكاة اذا حال الحول وهى عنده ويخالفه ما فى معراج الدراية فى فصل زكاة العروض ان الزكاة تجب فى النقد كيفما أمسكه للنماء أو للنفقة اه وكذا فى البدائع فى بحث النماء التقديرى ومن آلات الحرفة الصابون والحرض للغسال لا للبقال بخلاف العصفر والزعفران للصباغ والدهن والعفص للدباغ فانها واجبة فيه لان المأخوذ فيه بمقابلة العين وقوارير العطارين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشترى بيعها بها ففيها الزكاة والا فلا كذا فى فتح القدير وما فى النهاية من أن التقييد بالاهل فى الكتب ليس بمفيد لما أنه ان لم يكن من أهلها وليست هى للتجارة لا تجب فيها الزكاة وان كثرت لعدم النماء وانما يفيد ذكر الاهل فى حق مصرف الزكاة فاذا كانت له كتب تساوى مائتى درهم وهو محتاج اليها للتدريس وغيره يجوز صرف الزكاة اليه وأما اذا كان لا يحتاج اليها وهى تساوى مائتى درهم لا يجوز صرف الزكاة اليه اه فغير مفيد لان كلامهم فى بيان ما هو من الحوائج الاصلية ولا شك ان الكتب لغير الاهل ليست منها وهو تقييد مفيد كما لا يخفى وشرط أن يكون النصاب ناميا والنماء فى اللغة بالمد الزيادة والقصر بالهمز خطأ يقال نما المال ينمى نماء وينمو نموا وأنماه الله كذا فى المغرب وفى الشرع هو نوعان حقيقى وتقديرى فالحقيقى الزيادة بالتوالد والتناسل والتجارات والتقديرى تمكنه من الزيادة بكون المال فى يده أو يد نائبه فلا زكاة على من لم يتمكن منها فى ماله كمال الضمار وهو فى اللغة الغائب الذى لا يرجى فاذا رجى فليس بضمار وأصله الاضمار وهو التغييب والاخفاء ومنه أضمر فى قلبه شيأ وفى الشرع كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك كذا فى البدائع فما فى فتح القدير من أن مهر المرأة التى تبين انها أمة ودية اللعينة التى تنت بعد حقها والمال المتصادق على عدم وجوبه والهبة التى رجع فيها بعد الحول

من جملة مال الضمار فغير صحيح مطلقا لان الذى كان فى يده المال فى الحول كان متمكنا من الانتفاع به فلم يكن ضمارا فى حقه وكذا من لم يكن فى يده اذ لا ملك له ظاهرا فى الحول وانما الحق فى التعليل ما قدمناه عن الولوالجى من انه بمنزلة الهالك بعد الوجوب ومال الضمار هو الدين المجحود والمغصوب اذا لم يكن عليهما بينة وان كان عليهما بينة وجبت الزكاة الا فى غصب السائمة فانه ليس على صاحبها الزكاة وان كان الغاصب مقرا كذا فى الخانية وفيها أيضا من باب المصرف الدين المجحود انما لا يكون نصابا اذا حلفه القاضى وحلف اما قبل ذلك يكون نصابا حتى لو قبض منه أربعين درهما يلزمه أداء الزكاة اهـ وعن محمد لا تجب الزكاة وان كان له بينة لان البينة قد لا تقبل والقاضى قد لا يعدل وقد لا يظهر بالخصومة بين يديه لمانع فيكون فى حكم الهالك وصححه فى التحفة كذا فى غاية البيان وصححه فى الخانية أيضا وعزاه الى السرخسى ومنه المفقود والآبق والمأخوذ مصادرة والمال الساقط فى البحر والمدفون فى الصحراء المنسى مكانه فلو صار فى يده بعد ذلك فلا بد له من حول جديد لعدم الشرط وهو النمو وأما المدفون فى حرز ولو دار غيره اذا نسيه فليس منه فيكون نصابا واختلف المشايخ فى المدفون فى أرض مملوكة أو كرم فقيل بالوجوب لامكان الوصول وقيل لا لانها غير حرز وأما اذا أودعه ونسى المودع قالوا ان كان المودع من الاجانب فهو ضمار وان كان من معارفه وجبت الزكاة لتفريطه بالنسيان فى غير محله وقيدنا الدين بالجحود لانه لو كان على مقر ملى أو معسر تجب الزكاة لامكان الوصول اليه ابتداء أو بواسطة التحصيل ولو كان على مقر مفلس فهو نصاب عند أبى حنيفة لان تفليس القاضى لا يصح عنده وعند محمد لا تجب لتحقق الافلاس عنده بالتفليس وأبو يوسف مع محمد فى تحقق الافلاس ومع أبى حنيفة فى حكم الزكاة رعاية لجانب الفقراء كذا فى الهداية وأفاد انه اذا قبض الدين زكاه لما مضى قال فى فتح القدير وهو غير جار على اطلاقه بل ذلك فى بعض أنواع الدين ولنوضح ذلك فنقول قسم أبو حنيفة الدين على ثلاثة أقسام قوى وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل ما ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففى القوى تجب الزكاة اذا حال الحول ويتراخى القضاء الى أن يقبض أربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد بحسابه وفى المتوسط لا تجب ما لم يقبض نصابا ويعتبر لما مضى من الحول فى صحيح الرواية وفى الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين

(قوله فغير صحيح مطلقا) قال فى النهر فيه بحث فان تعليل الفتح بقوله لانه كان غائبا غير مرجو والقدرة على الانتفاع به ظاهر فى ان كونه ضمارا يعنى بالنسبة الى المالك الاصلى نعم هو بالنسبة الى من كان فى يده كالهالك بعد الوجوب فتدبره اهـ وأنت خبير بان ما ذكره المؤلف مبنى على انه لا ملك فيه للمالك الاصلى والمأخوذ فى مفهوم الضمار غيبته مع قيام الملك لا مطلق الغيبة فانى يكون ضمارا بدون الملك الا أن يدعى ذلك ثم رأيت الشيخ اسمعيل اعترض على النهر فقال فيه ان تعليل الفتح ظاهر فى كونه ضمارا لو كان ملكا لمن غاب عنه اذ ذاك والظاهر خلافه اذ لا ملك له ظاهرا فى الحول كما مر اهـ وهو موافق لما قلنا (قوله الى أن يقبض أربعين درهما) أى الاداء بالتراخى الى قبض النصاب (قوله ففيها درهم) لان ما دون الخمس من النصاب عفو لا زكاة فيه شرنبلالى (قوله وكذا فيما زاد بحسابه) أى وكلما قبض أربعين درهما يلزمه درهم لان الكسور التى دون الخمس لا تجب فيها الزكاة عند أبى حنيفة (قوله ويعتبر لما مضى الخ) أى ولا يعتبر الحول بعد القبض بل يعتد بما مضى من الحول قبل القبض وهذه احدى الروايتين عن الامام وهى خلاف الاصح قال فى البدائع ذكر فى الاصل انه تجب الزكاة فيه قبل القبض لكن لا يخاطب بالاداء ما لم يقبض مائتى درهم واذا قبضها زكى لما مضى وروى ابن سماعة عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه لا زكاة فيه حتى يقبض المائتين ويحول الحول من وقت القبض وهو الاصح من الروايتين عنه اهـ وكذا صرح بانه الاصح فى غاية البيان (قوله وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة) أى هو من الدين المتوسط لانه يصدق عليه انه بدل ما ليس للتجارة وجعله ابن ملك فى شرح المجمع من القوى وهو موافق لما فى غاية البيان لانه بدل عن مال لو بقى ذلك المال فى يده تجب الزكاة فيه وانه جعل الدين الذى هو بدل عن مال على قسمين أحدهما هذا وهو الدين القوى والآخر ما يكون بدلا عن مال لو بقى ذلك المال فى يده لا تجب فيه الزكاة وهذا هو الدين المتوسط ولكن ما ذكره المؤلف من تعريف الديون المذكورة هو الموافق لما فى البدائع تامل يقول الفقير محمود أحمد بن عبد الغنى مجرد هذه الحواشى ورأيت هنا على هامش البحر بخط بعض الفضلاء ما صورته وفى غاية البيان ثم الدين اذا كان بدلا عن مال

فهو على وجهين اما أن يكون بدلا عن مال و بقي ذلك المال في يده لاتجب فيه الزكاة كبدل عبيد الخدمة وثياب البذلة ففي أصح الروايتين عن أبي حنيفة رحمه الله لاتجب فيه الزكاة لما مضى وفي الرواية الاخرى تجب الزكاة اذا قبض المائتين واما أن يكون بدلا عن مال لو بقي ذلك المال في يده تجب الزكاة فيه كبدل عروض التجارة فلا خلاف بين أصحابنا في وجوب الزكاة فيه واختلافهم في نصاب الاداء فقال أبو حنيفة رحمه الله يقدر ذلك بأربعين وعندهما تجب في قليل المقبوض وكثيره الا الدية على العاقلة وبدل الكتابة فانهما اشترطا فيهما حولان الحول بعد قبض المالين لان كل الديون صحيحة سوى هذين ثم الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكاة اختلفوا فيها فقال أصحابنا لا يجب اخراج الزكاة عنها قبل القبض وقال الشافعي في الجديد اذا كان الدين حالا على ملي معترف به في الظاهر والباطن وجب اخراج زكاته وان لم يقبضه لنا انه لو وجب التعجيل للزم اخراج الكامل عن الناقص وذلك لا يجوز كاخراج البيض عن السود وهذا لان الدين أنقص من العين بدليل ان أداء الدين عن العين لا يجوز اه (قوله وكلما قبض شيأ زكاه) أي وكلما قبض شيأ يلزمه أداء زكاة ذلك القدر قل المقبوض أو كثر اه ما رأيته (قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي الخ) أقول هذا مخالف لما في المحيط حيث قال وفي أجرة مال التجارة أو عبد التجارة روايتان في رواية لا زكاة فيها حتى يقبض ويحول عليها الحول لان المنفعة ليست بمال حقيقة فصار كالمهر وفي ظاهر الرواية تجب الزكاة فيها ويجب الاداء اذا قبض منها مائتي درهم لانها بدل عن مال ليس بمحل لوجوب الزكاة فيه لان المنافع مال حقيقة لكنها ليست بمحل لوجوب الزكاة لانها لا تصلح لانها لا تبقى سنة اه قلت وهذا صريح في انه على الرواية الاولى من الدين الضعيف وعلى ظاهر الرواية من المتوسط لا من القوي لان المنافع ليست مال زكاة وان كانت مالا حقيقة تامل ثم رأيت في الولوالجية التصريح بان فيه ثلاث روايات (قوله واذا تم الحول الخ) يقول محرر هذه الحواشي رأيت بخط بعض الفضلاء على هامش البحر هنا عند قوله واذا تم الحول ما نصه وقال قاضيخان رجل له على رجل مائتا درهم فحال الحول الا شهرا ثم استفاد ألفا فتم الحول على المائتين لا تجب عليه زكاة الالف ما لم يأخذ من الدين أربعين درهما فصاعدا في قول أبي حنيفة لانه لا تجب عليه زكاة المائتين ما لم يقبض أربعين درهما فاذا لم يجب عليه الاداء عن الاصل لا يجب عن الفائدة اه ورأيت أيضا بخطه هنا عند قول صاحب البحر وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود الخ ظاهر تعليلهما بقوله صار كالموجود في ابتداء الحول يعطي ان النقد لو كان موجودا من ابتداء الحول غير مستفاد في أثنائه يجب فيه الزكاة بعد حولان الحول وان كان أقل من النصاب بالاتفاق ويكون النقد نصابا بضمه الى الدين وهو كذلك لما في البزازية له مائة نقد ومائة دين على الناس يجب الزكاة ويكمل أحدهما بالآخر اه وقال قاضيخان رجل له مائة درهم في يده ومائة أخرى دينا له على غيره فحال الحول ذكر عصام رحمه الله تعالى ان عليه الزكاة وهو محمول على ما اذا كان الدين بدل مال التجارة ويكون المديون مليا مقرا بالدين اه ما رأيته

الوسط وروى انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء تجب الزكاة قبل القبض وكلما قبض شيأ زكاه قل أو كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية أخرجا الدية أيضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانها ليست بدين على الحقيقة فلذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا أن يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو آجر عبده أو داره بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كان للتجارة كان حكمه كالقوي لان أجرة مال التجارة كثمن مال التجارة في صحيح الرواية اه وفي الولوالجية وأما اذا أعتق أحد الشريكين عبدا مشتركا واختار المولى تضمين المعتق ان كان العبد للتجارة فحكمه حكم دين الوسط هو الصحيح وان كان العبد للخدمة فكذلك أيضا وان اختار استسعاء العبد فحكمه حكم الدين الضعيف اه ومقتضى الاول ان العبد اذا كان للتجارة فحكم هذا الدين حكم الدين القوي وقد صرح به في المحيط الا ان الصحيح خلافه كما علمت ولعله ليس بدلا من كل وجه بدليل ان المولى مخير ثم قال الولوالجي وهذا كله اذا لم يكن عنده مال آخر للتجارة واما اذا كان عنده مال آخر للتجارة يصير المقبوض من الدين الضعيف مضموما الى ما عنده فتجب فيها الزكاة وان لم يبلغ نصابا وكذا في المحيط وفيه ولو كان له مائتا درهم دين فاستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض منه شيأ وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده لانه جعل مضموما الى الدين تبعا له فسقط بسقوطه

بسقوطه وعندهما تجب لانه بالضم صار كالموجود فى ابتداء الحول فعليه زكاة العين دون الدين اه وقدمنا ان المبيع قبل القبض لاتجب زكاته على المشترى وذكر فى المحيط فى بيان أقسام الدين ان المبيع قبل القبض قيل لايكون نصابا لان الملك فيه ناقص بافتقاد اليد والصحيح انه يكون نصابا لانه عوض عن مال كانت يده ثابتة عليه وقد أمكنه احتواء اليد على العوض فتعتبر يده باقية على النصاب باعتبار التمكن شرعا اه فعلى هذا قولهم لاتجب الزكاة معناه قبل قبضه وأما بعد قبضه فتجب زكاته فيما مضى كالدين القوى وفى المحيط رجل وهب دينا له على رجل ووكل بقبضه فلم يقبضه حتى وجبت فيه الزكاة فالزكاة على الواهب لان قبض الموهوب له كقبض صاحب المال اه ثم اعلم ان هذا كله فيما اذا لم يبرئ صاحب الدين منه اما اذا أبرأ المديون منه بعد الحول فانه لازكاة عليه فيه سواء كان ثمن مبيع أو قرضا أو غير ذلك صرح به قاضيخان فى فتاواه لكن قيده فى المحيط بكون المديون معسرا أما لو كان موسرا فهو استهلاك وهو تقييد حسن يجب حفظه وذكر فى القنية ان فيه روايتين ولم يبين المصنف رحمه الله ما يكون محلا للنماء التقديرى من الاموال وحاصله انها قسمان خلقى وفعلى فالخلقى الذهب والفضة لانها تصلح للانتفاع باعيانها فى دفع الحوائج الاصلية فلا حاجة الى الاعداد من العبد للتجارة بالنية اذ النية للتعيين وهى متعينة للتجارة باصل الخلقة فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة والفعلى ما سواهما فانما يكون الاعداد فيها للتجارة بالنية اذا كانت عروضا وكذا فى المواشى لابد فيها من نية الاسامة لانها كما تصلح للدر والنسل تصلح للحمل وللركوب ثم نية التجارة والاسامة لاتعتبر مالم تتصل بفعل التجارة والاسامة ثم نية التجارة قد تكون صريحا وقد تكون دلالة فالصريح أن ينوى عند عقد التجارة أن يكون المملوك به للتجارة سواء كان ذلك العقد شراء أو اجارة وسواء كان ذلك الثمن من النقود أو من العروض فلو نوى أن يكون للبذلة لايكون للتجارة وان كان الثمن من النقود فخرج ماملكه بغير عقد كالميراث فلا تصح فيه نية التجارة اذا كان من غير النقود الا اذا تصرف فيه فحينئذ تجب الزكاة كذا فى شرح المجمع للمصنف وفى الخانية ولو ورث سائمة كان عليه الزكاة اذا حال الحول نوى أو لم ينو وخرج أيضا ما اذا دخل من أرضه حنطة تبلغ قيمتها قيمة نصاب ونوى أن يمسكها ويبيعها فامسكها حولا لاتجب فيها الزكاة كما فى الميراث وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعها فى أرض عشر استأجرها كان فيها العشر لاغير كما لو اشترى أرض خراج أو عشر للتجارة لم يكن عليه زكاة التجارة انما عليه حق الارض من العشر أو الخراج وخرج ماملكه بعقد ليس فيه مبادلة أصلا كالهبة والوصية والصدقة أو ملكه بعقد هو مبادلة مال بغير مال كالمهر وبدل الخلع والصلح عن دم العمد وبدل العتق فانه لاتصح فيه نية التجارة وهو الاصح لان التجارة كسب المال ببدل هو مال والقبول هنا اكتساب المال بغير بدل أصلا فلم يكن من باب التجارة فلم تكن النية مقارنة لعمل التجارة كذا صححه فى البدائع وقيدنا ببدل الصلح عن دم العمد لان العبد للتجارة اذا قتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة كذا فى الخانية ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ والظاهر انها تكون للتجارة واليه أشار فى الجامع كما فى البدائع ولو اشترى عروضا للبذلة

(قوله وهو تقييد حسن الخ) قال فى النهر هذا ظاهر فى انه تقييد للاطلاق وهو غير صحيح فى الضعيف كما لايخفى اه أى لان الضعيف لايجب فيه الزكاة قبل القبض مالم يمض حول فيكون ابراء الموسر استهلاكا قبل الوجوب (قوله واليه أشار فى الجامع كما فى البدائع) نص عبارة البدائع ولو استقرض عروضا ونوى أن تكون للتجارة اختلف المشايخ فيه قال بعضهم تصير للتجارة لان القرض ينقلب معاوضة المال بالمال فى العاقبة واليه أشار فى الجامع ان من كان له مائتا درهم لامال له غيرها فاستقرض من رجل قبل حولان الحول خمسة أقفزة لغير التجارة ولم يستهلك الاقفزة حتى حال الحول لازكاة عليه ويصرف الدين الى مال الزكاة دون الجنس الذى ليس بمال الزكاة فقوله استقرض لغير التجارة دليل انه لو استقرض للتجارة يصير للتجارة وقال بعضهم لايصير للتجارة وان نوى لان القرض اعارة وهو تبرع لاتجارة فلم توجد نية التجارة مقارنة للتجارة فلا تعتبر اه كلام البدائع فعلى ما أشار اليه فى الجامع اذا نوى التجارة تجب الزكاة فيما استقرضه ولا يقال انه مشغول بالدين لان الدين ينصرف الى الدراهم التى فى يده كما تقدم نقله عن الشارح الزيلعى حتى لو زادت قيمة الاقفزة التى استقرضها يضم مازاد فى قيمتها الى المائتى درهم التى فى يده فتجب الزكاة فيها أيضا وكذا لو لم ترد صرف القرض اليها وان لزم نقصها عن النصاب لانها تضم الى مال التجارة فيزكى عنهما جميعا اذا حال عليها الحول تامل ثم ان ما استظهره المؤلف هنا من أحد القولين خلاف الاصح لما فى الذخيرة بعد ذكره

وشرط أدائها نية مقارنة للاداء أو لعزل ما وجب أو تصدق بكله

نحو عبارة البدائع المارة قال شيخ الاسلام في شرح الجامع والاصح انها أي نية التجارة في العرض لا تعمل لان القرض بمعنى العارية ونية العواري ليست بصحيحة ومعنى قول محمد استقرض حنطة لغير التجارة استقرض حنطة كانت عند المقرض لغير التجارة وفائدة ذلك انها اذا ردت عليه عادت لغير التجارة واذا كانت عند المقرض للتجارة واذا ردت عليه عادت للتجارة (قوله والمنقول في النهاية وفتح القدير الخ) قال في النهر أقول في الدراية لو أراد أن يبيع السائمة أو يستعملها أو يعلفها فلم يفعل حتى حال الحول فعليه زكاة السائمة لانه نوى العمل ولم يعمل فلم ينعدم به وصف الاسامة ولو نوى في العلوفة صارت سائمة لان معنى الاسامة يثبت بترك العمل وقد ترك العمل حقيقة كذا في المبسوط والخلاصة وهذا يخالف النقلين فتدبره

والمهنة ثم نوى أن تكون للتجارة بعد ذلك لا تصير للتجارة مالم يبعها فيكون بدلها للتجارة لان التجارة عمل فلا تتم بمجرد النية بخلاف ما اذا كان للتجارة فنوى أن تكون للبذلة خرج عن التجارة بالنية وان لم يستعمله لانها ترك العمل فيتم بها قال الشارح الزيلعي ونظيره المقيم والصائم والكافر والعلوفة والسائمة حيث لا يكون مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا سائمة ولا علوفة بمجرد النية ويكون مقيما وصائما وكافرا بالنية اه فقد سوى بين العلوفة والسائمة والمنقول في النهاية وفتح القدير ان العلوفة لا تصير سائمة بمجرد النية والسائمة تصير علوفة بمجردها وقد ظهر لي التوفيق بينهما ان كلام الشارح محمول على ما اذا نوى أن تكون السائمة علوفة وهي في المرعى ولم يخرجها بعد فانها بهذه النية لا تكون علوفة بل لا بد من العمل وهو اخراجها من المرعى ولم يرد بالعمل ان يعلفها وكلام غيره محمول على ما اذا نوى أن تكون علوفة بعد اخراجها من المرعى وهذا التوفيق يدل عليه ما في النهاية في تعريف السائمة فليراجع وأما الدلالة فهي أن يشتري عينا من الاعيان بعرض التجارة أو يؤاجر داره التي للتجارة بعرض من العروض فيصير للتجارة وان لم ينو التجارة صريحا لكن ذكر في البدائع الاختلاف في بدل منافع عين معدة للتجارة ففي كتاب الزكاة من الاصل انه للتجارة بلا نية وفي الجامع ما يدل على التوقف على النية فكان في المسئلة روايتان ومشايخ بلخ كانوا يصححون رواية الجامع لان العين وان كانت للتجارة لكن قد يقصد ببدل منافعها المنفعة فيؤاجر الدابة لينفق عليها والدار للعمارة فلا تصير للتجارة مع التردد الا بالنية اه ثم اعلم انه يستثنى من اشتراط نية التجارة للوجوب ما يشتريه المضارب فانه يكون للتجارة وان لم ينوها أو نوى الشراء للنفقة حتى لو اشترى عبيدا بمال المضاربة ثم اشترى لهم كسوة وطعاما للنفقة كان الكل للتجارة وتجب الزكاة في الكل لانه لا يملك الا الشراء للتجارة بمالها وان نص على النفقة بخلاف المالك اذا اشترى عبيدا للتجارة ثم اشترى لهم طعاما وثيابا للنفقة فانه لا يكون للتجارة لانه يملك الشراء لغير التجارة كذا في البدائع ويدخل في نية التجارة ما يشتريه الصباغ بنية أن يصبغ به للناس بالاجرة فانه يكون للتجارة بهذه النية وضابطه ان ما يبقى أثره في العين فهو مال التجارة وما لا يبقى أثره فيها فليس منه كصابون الغسال كما قدمناه ولم يذكر المصنف من شرائط الوجوب العلم به حقيقة أو حكما بالكون في دار الاسلام كما في البدائع لانه شرط لكل عبادة وقد يقال انه ذكر الشروط العامة هنا كالاسلام والتكليف فينبغي ذكره أيضا اه (قوله وشرط أدائها نية مقارنة للاداء أو لعزل ما وجب أو تصدق بكله) بيان لشرط الصحة فان شرائطها ثلاثة أنواع شرائط وجوب وهي ما ذكره الا الحول فانه من شروط وجوب الاداء بدليل جواز التعجيل قبله بعد وجود السبب وأما النية فهي شرط الصحة لكل عبادة كما قدمناه وقد علمت من قوله أولا لله تعالى لكن المراد هنا بيان تفاصيلها والاصل اقترانها بالاداء كسائر العبادات الا أن الدفع يتفرق فيحرج باستحضار النية عند كل دفع فاكتفي بوجودها حالة العزل دفعا للحرج وانما سقطت عنه بلا نية فيما اذا تصدق بجميع النصاب لان الواجب جزء منه وقد وصل الى مستحقه وانما تشترط النية لدفع المزاحم فلما أدى الكل زالت المزاحمة أطلق المقارنة فشمل المقارنة الحقيقية وهو ظاهر والحكمية كما اذا دفع بلا نية ثم حضرته النية والمال قائم في يد الفقير فانه يجزئه وهو بخلاف ما اذا نوى بعد هلاكه وكما اذا وكل رجلا بدفع زكاة ماله ونوى المالك عند الدفع الى الوكيل فدفع الوكيل بلا نية فانه يجزئه لان المعتبر نية الآمر لانه المؤدي حقيقة ولو دفعها الى ذمي ليدفعها الى الفقراء جاز لوجود النية من الآمر ولو أدى زكاة غيره بغير أمره فبلغه فأجاز لم

يجز لانها وجدت نفاذا على المتصدق لانها ملكه ولم يصر نائبا عن غيره فنفذت عليه ولو تصدق عنه بأمره جاز ويرجع بما دفع عند أبي يوسف وان لم يشترط الرجوع كالامر بقضاء الدين وعند محمد لا رجوع له الا بالشرط وتمامه في الخانية ولو أعطاه دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق بها حتى نوى الآمر ان تكون زكاته ثم تصدق بها أجزأه وكذا لو قال تصدق بها عن كفارة يميني ثم نوى عن زكاة ماله وفي الفتاوى رجلان دفع كل واحد منهما زكاة ماله الى رجل ليؤدي عنه فخلط مالهما ثم تصدق ضمن الوكيل وكذا لو كان في يد رجل أوقاف مختلفة فخلط انزال الاوقاف وكذلك البياع والسمسار والطحان الا في موضع يكون الطحان مأذونا بالخلط عرفا انتهى وبه يعلم حكم من يجمع للفقراء ومحله ما اذا لم يوكلوه فان كان وكيلا من جانب الفقراء أيضا فلا ضمان عليه واذا ضمن في صورة الخلط لا تسقط الزكاة عن أربابها فاذا أدى صار مؤديا مال نفسه كذا في التجنيس ولو لم يخلط الجابي فانه يجوز دفع من أعطى قبل ان تبلغ الدراهم مائتين ولا يجوز لمن أعطى بعد ما بلغت نصابا ان كان الفقير وكل الجابي وعلم المعطي ببلوغه نصابا فان لم يكن الجابي وكيل الفقير جاز مطلقا وان لم يعلم المعطي ببلوغه نصابا جاز في قول أبي حنيفة ومحمد كذا في الظهيرية ولو وكل بدفع الزكاة ان يدفعها الى ولد نفسه كبيرا كان أو صغيرا والى امرأته اذا كانوا محاويج ولا يجوز ان يمسك لنفسه شيأ اهـ الا اذا قال ضعها حيث شئت فله ان يمسكها لنفسه كذا في الولوالجية وأشار المصنف الى انه لا يخرج بعزل ما وجب عن العهدة بل لا بد من الاداء الى الفقير لما في الخانية لو افرز من النصاب خمسة ثم ضاعت لا تسقط عنه الزكاة ولو مات بعد افرازها كانت الخمسة ميراثا عنه اهـ بخلاف ما اذا ضاعت في يد الساعي لان يده كيد الفقراء كذا في المحيط وفي التجنيس لو عزل الرجل زكاة ماله ووضعه في ناحية من بيته فسرقها منه سارق لم تقطع يده للشبهة وقد ذكر في كتاب السرقة من هذا الكتاب انه يقطع السارق غنيا كان أو فقيرا اهـ بلفظه والى انه لو أخر الزكاة ليس للفقير ان يطالبه ولا ان يأخذ ماله بغير علمه وان أخذ كان لصاحب المال ان يسترده ان كان قائما أو يضمنه ان كان هالكا فان لم يكن في قرابة من عليه الزكاة أو في قبيلته أحوج من هذا الرجل فكذلك ليس له ان يأخذها وان أخذ كان ضامنا في الحكم أما فيما بينه وبين الله تعالى يرجى ان يحل له الاخذ كذا في الخانية أيضا والى انه لو مات من عليه الزكاة لا تؤخذ من تركته لفقد شرط صحتها وهو النية الا اذا أوصى بها فتعتبر من الثلث كسائر التبرعات والى أنه لو امتنع من أدائها فالساعي لا يأخذ منه كرها ولو أخذ لا يقع عن الزكاة لكونها بلا اختيار ولكن يجبره بالحبس ليؤدي بنفسه لان الاكراه لا يسلب الاختيار بل الطواعية فيتحقق الاداء عن اختيار كذا في المحيط وفي مختصر الطحاوي ومن امتنع عن أداء زكاة ماله وأخذها الامام كرها منه فوضعها في أهلها أجزأه لان للامام ولاية أخذ الصدقات فقام أخذه مقام دفع المالك اهـ وفي القنية فيه اشكال لان النية فيها شرط ولم توجد منه اهـ وفي المجمع ولا نأخذها من سائمة امتنع ربها من أدائها بغير رضاه بل نأمره ليؤديها اختيارا اهـ والمفتى به التفصيل ان كان في الاموال الظاهرة فانه يسقط الفرض عن أربابها بأخذ السلطان أو نائبه لان ولاية الاخذ له فبعد ذلك ان لم يضع السلطان موضعها لا يبطل أخذه عنه وان كان في الاموال الباطنة فانه لا يسقط الفرض لانه ليس للسلطان ولاية أخذ زكاة الاموال الباطنة فلم يصح أخذه كذا في التجنيس والواقعات والولوالجية وقيد بالتصدق بالكل لانه لو تصدق ببعض النصاب بلا نية اتفقوا أنه لا يسقط زكاة كله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به فقال محمد بسقوطه وقال

(قوله واختلفوا في سقوط زكاة ما تصدق به الخ) أخر في الهداية قول أبي يوسف ودليله وعادته تأخير ما هو المختار عنده ولذا قال في متن الملتقى لا تسقط حصته عند أبي يوسف خلافا لمحمد

لكانت سائمة ولا بد أن يكون الكلا الذي ترعاه مباحا كما قيده الشمني به لان الكلا في اللغة كل ما رعت الدواب من الرطب واليابس فيدخل فيه غير المباح (قوله ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين) بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم والابل ليس لها واحد من لفظها والنسبة اليها ابلي بفتح الباء كذا قولهم في النسبة الى سلمة سلمي بالفتح لتوالي الكسرات مع الياء والمخاض النوق الحوامل وابن المخاض هو الفصيل الذي حملت أمه قبل ابن اللبون بسنة وكذلك بنت المخاض والمخاض أيضا وجع الولادة قال تعالى فأجاءها المخاض الى جذع النخلة وشاة لبون ذات لبن وابن اللبون الذي استكمل سنتين ودخل في الثالثة والحق من الابل ما استكمل ثلاث سنين ودخل في الرابعة والحقة الانثى والجمع حقاق والجذع من البهائم قبل الثني الا انه من الابل في السنة الخامسة والانثى جذعة هذا في اللغة وفي الشريعة والمراد ببنت المخاض ما تم لها سنة وبنت اللبون ما تم لها سنتان وبالحقة ما تم لها ثلاث وبالجذعة ما تم لها أربع ذكر الزيلعي في فصل المحرمات من النكاح ان قيد كونها ابنة مخاض أو بنت لبون خرج مخرج العادة لا مخرج الشرط فالمراد السن لا أن تكون أمها مخاضا أو لبونا اهـ واقتصر الفقهاء على هذه الاسنان الاربعة لان ما عداها لا مدخل لها في الزكاة كالثني والسديس والبازل تيسيرا على أرباب الاموال بخلاف الاضحية فانها لا تجوز بهذه الاسنان لانه لا يجوز فيها الا الثني ولا يجوز الجذع الا من الضأن وقالوا هذه الاسنان الاربعة نهاية الابل في الحسن والدر والنسل والقوة وما زاد عليه فهو رجوع كالكبر والهرم والاصل في هذا الباب انه توقيفي وما في المبسوط مما يفيد انه معقول المعنى وانه قال ان ايجاب الشاة في خمسة من الابل لان المأمور به ربع العشر بقوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم والشاة تقرب من ربع عشر وان الشاة كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وابنة مخاض بأربعين درهما وايجاب الشاة في الخمس كايجابها في المائتين من الدراهم ففيه نظر لانه قد ورد في الحديث ان من وجب عليه سن فلم يوجد عنده وانه يدفع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح بخلافه وقيد المصنف السن الواجب في الابل بالاناث لانه لا يجوز فيها دفع الذكور كابن المخاض الا بطريق القيمة للاناث الا فيما دون خمس وعشرين من الابل فانه يجوز الذكر والانثى لان النص ورد باسم الشاة وانها تقع على الذكر والانثى بخلاف البقر والغنم فانه يجوز في السن الواجب فيهما الذكور والاناث كما سيصرح به من التبيع والمسن وفي البدائع ولا يجوز في الصدقة الا ما يجوز في الاضحية وأطلق في الابل فشمل الذكور والاناث كما قدمناه لان الشرع ورد بنصابها باسم الابل والبقر والغنم واسم الجنس يتناول جميع الانواع بأي صفة كانت كاسم الحيوان وسواء كان متولدا من الاهليين أو من أهلي ووحشي بعد ان كان الام أهلية كالمتولد من الشاة والظبي اذا كان أمه شاة والمتولد من البقر الاهلي والوحشي اذا كان أمه أهلية فتجب الزكاة فيه كذا في البدائع وشمل الصغار والكبار لكن بشرط أن لا يكون الكل صغارا لما سيصرح به بعد ذلك فالصغار تبع للكبار عند الاختلاط وشمل الاعمى والمريض والاعرج في العدد ولا يؤخذ في الصدقة كما في الولوالجية وشمل السمان والعجاف لكن قالوا اذا كان له خمس من الابل مهازيل وجب فيها شاة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى الشاة الوسط كم هي من بنت المخاض الوسط فان كانت قيمة بنت مخاض وسط خمسين وقيمة الشاة

الوسط

ويجب في خمس وعشرين ابلا بنت مخاض وفيما دونه في كل خمس شاة وفي ست وثلاثين بنت لبون وفي ست وأربعين حقة وفي احدى وستين جذعة وفي ست وسبعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين حقتان الى مائة وعشرين

(قوله الا فيما دون خمس وعشرين من الابل الخ) قال الرملي لو قال الا في الشاة الواجبة فيها لكان أخصر وأصوب لما سيأتي من قوله ثم في كل خمس شاة وهي أعم من الذكر والانثى وقد وجبت فيما زاد على العدد المذكور الذي هو دون الخمسة وعشرين من الابل تامل

الوسط عشرة تبين ان الشاة الوسط خمس بنت مخاض فوجب فى المهاز بل شاة قيمتها قيمة خمس واحدة منها وان كان سدسها فسدس وعلى هذا قياسه وان كان لا يبلغ قيمة كلها قيمة بنت مخاض وسط ينظر الى قيمة أعلاهن فيجب فيها من الزكاة قدر خمس أعلاهن فان كانت قيمة أعلاهن عشرين فخمسه أربعة فيجب فيها شاة تساوى أربعة دراهم وان كانت قيمة أعلاهن ثلاثين فخمسه ستة دراهم لانه لاوجه لايجاب الشاة الوسط لانه لعل قيمتها تبلغ قيمة واحدة من العجاف أو تربو عليها فيؤدى الى الاجحاف بأرباب الاموال واوجبنا شاة بقدرهن ليعتدل النظر من الجانبين وكذا فى العشرة منها يجب شاتان بقدرهن الى خمس وعشرين فيجب واحدة من أفضلهن وتمام تفريعات زكاة العجاف فى الزيادات والمحيط وغيرها (قوله ثم فى كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفى مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم فى كل خمس شاة وفى مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفى مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفى مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين) كما ورد ذلك فى كتاب عمرو بن حزم وفى المبسوط وفتاوى قاضيخان اذا صارت مائتين فهو مخير ان شاء أدى فيها أربع حقاق فى كل خمسين حقة وان شاء أدى خمس بنات لبون فى كل أربعين بنت لبون وفى معراج الدراية ان له الخيار فيما اذا كانت مائة وستا وتسعين ان شاء أدى أربع حقاق وان شاء صبر لتكمل مائتين فيخير بينها وبين خمس بنات لبون وانما قيد فى الاستئناف بقوله كما بعد مائة وخمسين ليفيد انه ليس كالاستئناف الذى بعد المائة والعشرين والفرق بينهما ان فى الاستئناف الثانى ايجاب بنت لبون وفى الاستئناف الاول لم يكن لانعدام نصابه وان الواجب فى الاستئناف الاول تغير من الخمس الى الخمس الى ان تستأنف الفريضة وفى الاستئناف الثانى لم يكن كذلك واذا زاد على المائتين خمس ففيها شاة مع الاربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفى عشر شاتان معها وفى خمسة عشر ثلاث شياه معها وفى عشرين أربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الى ست وثلاثين فبنت لبون معها الى ست وأربعين ومائتين ففيها خمس حقاق الى مائتين وخمسين ثم تستأنف كذلك ففى مائتين وست وتسعين ست حقاق الى ثلثمائة وهكذا (قوله والبخت كالعراب) لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما فى النوع لا يخرجهما من الجنس والبخت جمع بختى وهو الذى تولد من العربى والعجمى منسوب الى بخت نصر والعراب جمع عربى للبهائم وللاناسى عرب ففرقوا بينهما فى الجمع والعرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى العربية والاعراب أهل البدو واختلف فى نسبتهم فالاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهى من تهامة لان أباهم اسمعيل عليه السلام نشأ بها كذا فى المغرب والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب صدقة البقر﴾

قدمت على الغنم لقربها من الابل فى الضخامة حتى شملها اسم البدنة وفى المغرب بقر بطنه شقه من باب طلب والباقور والبيقور والابقور والبقر سواء وفى التكملة عن قطرب الباقورة البقر اهـ والبقر جنس واحده بقرة ذكرا كان أو أنثى كالتمر والتمرة فالتاء للوحدة لا للتأنيث وفى ضياء الحلوم الباقر جماعة البقر مع رعاتها (قوله فى ثلاثين بقرا تبيع ذو سنة أو تبيعة وفى أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفى سبعين مسنة وتبيع وفى ثمانين مسنتان

ثم فى كل خمس شاة الى مائة وخمس وأربعين ففيها حقتان وبنت مخاض وفى مائة وخمسين ثلاث حقاق ثم فى كل خمس شاة وفى مائة وخمس وسبعين ثلاث حقاق وبنت مخاض وفى مائة وست وثمانين ثلاث حقاق وبنت لبون وفى مائة وست وتسعين أربع حقاق الى مائتين ثم تستأنف أبدا كما بعد مائة وخمسين والبخت كالعراب

﴿باب صدقة البقر﴾

وفى ثلاثين بقرا تبيع ذو سنة أو تبيعة وفى أربعين مسن ذو سنتين أو مسنة وفيما زاد بحسابه الى ستين ففيها تبيعان وفى سبعين مسن وتبيع وفى ثمانين مسنتان

(قوله ثم فى كل خمس شاة) ذكر الرملى انه ورد سؤال لبعض الفضلاء انه هل تشترط حياة الشاة أم لا وذكر الجواب عن بعضهم بالتوقف وانه لم ير فيه نصا وعن بعضهم الجزم بالاشتراط وان المذبوحة لا تجزئ الا على سبيل التقويم وأطال فيه فراجعه

﴿باب صدقة البقر﴾

فالفرض يتغير في كل عشر من تبيع الى مسنة) بهذا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا حين بعثه الى اليمن ولا خلاف فيما في المختصر الا في قوله وفيما زاد على الاربعين فبحسابه ففيه روايات عن الامام فما في المختصر رواية عن أبي يوسف عنه فيجب في الزائد اذا كان واحدة جزء من أربعين جزأ من مسنة و روى الحسن عنه انه لا شئ فيما زاد الى خمسين ففي الخمسين مسنة وربع مسنة أو ثلث تبيع و روى أسد بن عمرو عنه انه لا شئ في الزيادة الى ستين وهو قولهما وظاهر الرواية ما في المختصر كذا في غاية البيان لكن في المحيط رواية أسد أعدل الاقوال وفي جامع الفقه قولهما هو المختار وذكر الاسبيجابي ان الفتوى على قولهما كما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه على القدوري وسمي الحولي من أولاد البقر بالتبيع لانه يتبع أمه بعد والمسن من البقر والشاء ما تم له سنتان ومن الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا يتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الغنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيهما بخلاف الابل وفي المحيط معزيا الى الزيادات له أربعون من البقر عجافا فعليه مسنة بقدرهن ومعرفة ذلك أن ينظر الى قيمة التبيع الوسط وقيمة المسنة الوسط فان كانت قيمة التبيع أربعين وقيمة المسنة خمسين تبين ان المسنة مثل تبيع وربع تبيع فعليه واحدة من أفضلهن وربع التي تليها وان كانت قيمة أفضلهن ثلاثين وقيمة التي تليها عشرين فعليه مسنة قيمتها خمسة وثلاثون وعلى هذا تجرى المسائل اه (قوله والجاموس كالبقر) لان اسم البقر يتناولهما اذ هو نوع منه فيكمل نصاب البقر به وتجب فيه زكاتها وعند الاختلاط تؤخذ الزكاة من أغلبها ان كان بعضها أكثر من بعض وان لم يكن فيأخذ أعلى الادنى وأدنى الاعلى ولا يرد عليه ما اذا حلف لا يأكل لحم البقر فأكله فانه لا يحنث كما في الهداية لان أوهام الناس لا تسبق اليه في ديارنا لقلته وفي فتاوى قاضيخان من فصل الاكل من الايمان قال بعضهم لو حلف لا يأكل لحم البقر فأكل لحم الجاموس حنث ولو حلف ان لا يأكل لحم الجاموس فأكل لحم البقر لا يحنث وهذا أصح وينبغي ان لا يحنث في الفصلين للعرف اه فعلى هذا التصحيح كان التشبيه في قوله كالجاموس عاما في الايمان أيضا ويوافقه ما في المحيط والجواميس بمنزلة البقر ولهذا لو حلف لا يشتري بقرا فاشترى جاموسا يحنث بخلاف البقر الوحشي لانه ملحق بخلاف الجنس كالحمار الوحشي وان ألف فيما بيننا لا يلتحق بالاهلي حكما حتى يبقى حلال الاكل فكذا البقر الوحشي اه والحق ما في الهداية وفي التبيين وقوله والجاموس كالبقر ليس بجيد لانه يوهم انه ليس ببقر اه وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر كان ذلك كافيا في التغاير المقتضي لصحة التشبيه وعبارة الولوالجي أحسن وهي والجواميس من البقر لانها نوع منه والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

فالفرض يتغير بكل عشر من تبيع الى مسنة والجاموس كالبقر

﴿فصل في الغنم﴾

في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربعمائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة

(قوله وجوابه انه لما كان في العرف ليس ببقر الخ) قال في النهر فيه نظر والاولى أن يقال ان في كلامه مضافا محذوفا أي وحكم الجاموس كالبقر فلا اشكال اه وفيه نظر لان كون حكمهما واحدا لا يدفع ايهام انهما نوعان والاولى ما ذكره المؤلف تأمل

﴿فصل في الغنم﴾

﴿فصل في الغنم﴾

سميت به لانه ليس لها آلة الدفاع فكانت غنيمة لكل طالب (قوله في أربعين شاة شاة وفي مائة واحدى وعشرين شاتان وفي مائتين وواحدة ثلاث شياه وفي أربعمائة أربع شياه ثم في كل مائة شاة شاة) بالاجماع وقدمنا ان الشاة تشمل الذكر والانثى وفي المحيط والمتولد بين الغنم والظباء يعتبر فيه الام فان كانت غنما وجبت فيها الزكاة ويكمل به النصاب والا فلا وفي الولوالجية لو كان لرجل مائة وعشرون شاة حتى وجبت فيها شاة ليس للساعي أن يفرقها فيجعلها أربعين أربعين فيأخذ ثلاث شياه لان باتحاد الملك صار الكل نصابا ولو كان بين رجلين أربعون شاة حتى لم يجب على كل واحد

منهما

منهما الزكاة ليس للساعي أن يجمعها ويجعلها نصابا ويأخذ الزكاة منها لأن ملك كل واحد منهما قاصر على النصاب اه وفي المعراج ان كانت شاة وسط تعينت والا واحدة من أفضلها فان كانت نصابين أو ثلاثة كما ثة واحدى وعشرين أو مائتين وواحدة وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي أو قيمتها وان بعضه تعين هو وكمل من أفضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة أو اثنتان بحسبها وان بحسب ما يكون الواجب والموجود وتمامه في الزيادات (قوله والمعز كالضأن) لان النص ورد باسم الشاة والغنم وهو شامل لهما فكانا جنسا واحدا وفي فتح القدير والضأن والمعز سواء أي في تكميل النصاب لا في أداء الواجب اه وفي المعراج الضأن جمع ضائن كركب جمع راكب من ذوات الصوف والضأن اسم للذكر والنعجة للانثى والمعز ذات الشعر اسم للانثى واسم الذكر التيس (قوله ويؤخذ الثني في زكاته لا الجذع) لقول علي رضي الله عنه لا يجزئ في الزكاة الا الثني فصاعدا وأطلقه فشمل الضأن والمعز ولا خلاف انه لا يؤخذ في المعز الا الثني كما ذكره قاضيخان واختلف في الضأن فما في المختصر ظاهر الرواية ويقابله جواز الجذع وهو قولهما قياسا على الاضحية وهو ممتنع لان جواز التضحية به عرف نصا فلا يلحق به غيره والثني ما تم له سنة واختلف في الجذع ففي الهداية انه ما أتى عليه أكثرها وذكر الناطفي انه ما تم له ثمانية أشهر وذكر الزعفراني انه ما تم له سبعة أشهر وذكر الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ماله ستة أشهر اه وهو الظاهر وحاصله ان الجذع من الغنم عند الفقهاء ابن نصف سنة ومن البقر ابن سنة ومن الابل ابن أربع سنين والثني عندهم ما تم له سنة من الغنم ومن البقر ابن سنتين ومن الابل ابن خمسة والمذكور في التبيين من كتاب الاضحية ان الثني من الضأن والمعز سواء وهو ما تم له سنة ولم أر سن الجذع من المعز عند الفقهاء وانما نقلوه عن الازهري ان الجذع من المعز ما تم له سنة (قوله ولا شئ في الخيل) اختيار لقولهما لحديث البخاري مرفوعا ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة ولا يرد عليه ان فيها زكاة التجارة اذا كانت لها اتفاقا لان كلامه في زكاة السوائم لا مطلق الزكاة وأما عند أبي حنيفة فلا يخلو اما أن تكون سائمة أو علوفة وكل منهما لا يخلو اما أن تكون للتجارة أو لا فان كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة سائمة كانت أو علوفة لانها من العروض وان لم تكن للتجارة فلا يخلو اما أن تكون للحمل والركوب أو لا فان كانت للحمل والركوب فلا شئ فيها مطلقا وان كانت لغيرهما فاما أن تكون سائمة أو علوفة فان كانت علوفة فلا شئ فيها وان كانت سائمة للدر والنسل فلا يخلو فان كانت ذكورا واناثا فلا يخلو وان كانت من أفراس العرب فصاحبها بالخيار ان شاء أعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها وأعطى عن كل مائتين خمسة دراهم وهو مأثور عن عمر رضي الله عنه كما في الهداية وان لم تكن من افراس العرب فانها تقوم ويؤدي عن كل مائتين خمسة دراهم والفرق ان أفراس العرب لا تتفاوت تفاوتا فاحشا بخلاف غيرها كما في الخانية وان كانت ذكورا فقط أو اناثا فقط فعنه روايتان المشهور منهما عدم الوجوب لانها غير معدة للاستنماء لان معنى النسل لا يحصل منها ومعنى السمن فيها غير معتبر لانه غير مأكول اللحم كذا في المحيط وصححه في البدائع وفي التبيين الاشبه ان تجب في الاناث لانها تتناسل بالفحل المستعار ولا تجب في الذكور لعدم النماء ورجح قوله شمس الائمة وصاحب التحفة وتبعهما في فتح القدير وذكر في الخانية ان الفتوى على قولهما وأجمعوا ان الامام لا يأخذ منهم صدقة الخيل جبرا اه واختلف المشايخ على قوله في اشتراط نصاب لها والصحيح انه لا يشترط لعدم النقل بالتقدير (قوله ولا في الحمير والبغال) لقوله عليه السلام

والمعز كالضأن ويؤخذ الثني في زكاتها لا الجذع ولا شئ في الخيل ولا في الحمير والبغال

(قوله واما أن تكون سائمة أو علوفة) الاصوب حذفه لانه أصل المقسم

لم ينزل على فهما شيء والمقادير ثبتت سماعا الا أن تكون للتجارة لان الزكاة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر أموال التجارة (قوله ولا في الحملان والفصلان والعجاجيل) الحملان بضم الحاء وفي الديوان بكسرها جمع حمل بفتحتين ولد الشاة والفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول بمعنى عجل ولد البقرة وعدم الوجوب في الصغار من السوائم قولهما وقال أبو يوسف تجب واحدة منها وفي المحيط تكلموا في صورة المسئلة فانها مشكلة لان الزكاة لا تجب بدون مضي الحول و بعد الحول لم تبق صغارا فقيل ان صورتها ان الحول هل ينعقد على هذه الصغار بان ملكها في أول الحول ثم تم الحول عليها هل تجب الزكاة فيها وان لم تبق صغارا وقيل صورتها اذا كانت لها أمهات فضت ستة أشهر فولدت أولادا ثم ماتت الامهات وبقيت الاولاد ثم تم الحول عليها وهي صغار هل تجب الزكاة فيها أم لا وهو الاصح لابي يوسف انا لو أوجبنا فيها ما يجب في المسان كما قال زفر اجحفنا بارباب الاموال ولو أوجبنا فيها شاة أضررنا بالفقراء فأوجبنا واحدة منها استدلالا بالمهازيل وان نقصان الوصف لما أثر في تخفيف الواجب لا في اسقاطه فكذلك في اسقاط السن والصحيح قول أبي حنيفة لان النص أوجب للزكاة أسنانا مرتبة ولا مدخل للقياس في ذلك وهو مفقود في الصغار اهـ وفي معراج الدراية انها مصورة فيما اذا كان له خمس وعشرون من النوق قال وانما لم تصور بخمسة لان أبا يوسف أوجب واحدة منها وذلك لا يتصور في أقل من خمس وعشرين وهذا الخلاف فيما اذا لم يكن مع الصغار كبير فاما اذا كان فتجب بالاجماع حتى لو كان مع تسع وثلاثين حملا مسن تجب ويؤخذ المسن وكذلك في الابل والبقر اهـ وفي غاية البيان معزيا الى الزيادات رجل له تسعة وثلاثون حملا ومسنة واحدة فان كانت المسنة وسطا أخذت وان كانت جيدة لم تؤخذ و يؤدي صاحب المال شاة وسطا وان كانت دون الوسط لم يجب الا هذه فان هلكت الكبيرة بعد الحول بطل الواجب كله عند أبي حنيفة ومحمد لان الصغار كانت تبعا للكبار عندهما وعند أبي يوسف يجب في الباقي تسعة وثلاثون جزأ من أربعين جزأ من حمل لان الفضل على الحمل انما وجب باعتبار الكبيرة فبطل بهلاكها واذا هلك الكل الا الكبيرة فان فيها جزأ من أربعين جزأ من شاة مسنة وكذلك رجل له أربعة وعشرون فصيلا و بنت مخاض سمينة أو وسط وكذلك تسعة وعشرون عجولا وفيها مسنة أو تبيعة ثم الاصل الذي يعتبر في حال اختلاط الصغار والكبار أن يكون العدد الواجب في الكبار موجودا كما اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا فانه يجب مسنتان في قولهما اما اذا كان له مسنة ومائة وعشرون حملا يجب مسنة واحدة عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف تجب مسنة وحمل وكذلك تسعة وخمسون عجولا وتبيع حيث يؤخذ التبيع فحسب عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب غيره وقال أبو يوسف يؤخذ التبيع وعجل معه وتمامه في شرح الزيادات لقاضيخان (قوله ولا في العلوفة والعوامل) لحديث ليس في الحوامل والعوامل والعلوفة صدقة ولان السبب هو المال النامي ودليله الاسامة أو الاعداد للتجارة ولم يوجدا ولان في العلوفة تتراكم المؤنة فينعدم النماء معنى والمراد بنفي الزكاة عن العلوفة زكاة السائمة لانها لو كانت للتجارة وجبت فيها زكاة التجارة والمراد بنفيها عن العوامل التعميم والعلوفة بفتح العين ما يعلف من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء والعلوفة بالضم جمع علف يقال علفت الدابة ولا يقال أعلفتها والدابة معلوفة وعليف كذا في غاية البيان وقدمنا عن القنية انه لو كان له ابل عوامل يعمل بها في السنة أربعة أشهر ويسمنها في الباقي ينبغي أن لا تجب فيها الزكاة (قوله ولا في العفو)

ولا في الحملان والفصلان والعجاجيل ولا في العلوفة والعوامل ولا في العفو.

(قوله وهو الاصح) قال في النهر لعل وجهه انه على التصوير الاول لم يبق محلا للنزاع حيث يوجد الواجب وهو الطعن في السنة الثانية كما نبه عليه في الحواشي السعدية

أي لا زكاة في العفو وهو لغة مشترك بين أفضل المال وأفضل المرعى والمعروف والاعطاء من غير مسئلة والفاضل عن النفقة والمكان الذي لم يوطأ والصفح والاعراض عن عقوبة المذنب وشرعا ما بين النصب كالاربعة الزائدة على الخمسة من الابل الى العشر وكالعشرة الزائدة على خمس وعشرين من الابل فعند أبي حنيفة وأبي يوسف الزكاة في النصاب لا في العفو وعند محمد وزفر فيهما حتى لو هلك العفو وبقي النصاب يبقى كل الواجب عند الاولين ويسقط بقدره عند الآخرين فلو كان له تسع من الابل أو مائة وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الابل أربعة ومن الغنم ثمانون لم يسقط شئ من الزكاة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد وزفر يسقط في الاول أربعة اتساع شاة وفي الثانية ثلثا شاة وفي الهداية وغيرها ان الهلاك يصرف بعد العفو الى النصاب الاخير ثم الى الذي يليه الى أن ينتهي عند الامام لان الاصل هو النصاب الاول وما زاد عليه تابع وعند أبي يوسف يصرف الى العفو أولا ثم الى النصب شائعا وفي المحيط ان هذه رواية ضعيفة عن أبي يوسف وظاهر الرواية عنه كقول امامه وتظهر فائدته فيما اذا كان له مائة واحدى وعشرون شاة فهلك احدى وثمانون بقي من الواجب شاة عند الامام وعند الثلاثة يجب أربعون جزأ من مائة واحدى وعشرين جزأ من شاتين ولو هلك شاة فقط بقي من الواجب شاة عنده وعند الثلاثة يسقط جزء واحد من مائة واحدى وعشرين جزأ من شاتين ويبقى الباقي واذا كان له اربعون من الابل فهلك نصفها بعد الحول فعند الامام الواجب أربع شياه وعند أبي يوسف عشرون جزأ من ستة وثلاثين جزأ من بنت اللبون وعند محمد نصف بنت لبون ولو هلك عشرة من خمس وعشرين فعنده الواجب ثلاث شياه وعند الثلاثة ثلاثة أخماس بنت المخاض وفي غاية البيان ينبغي لك ان تعلم ان العفو عند أبي حنيفة في جميع الاموال وعندهما لا يتصور العفو الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما اه (قوله ولا الهالك بعد الوجوب) أي لا شئ في الهالك بعد الوجوب وان هلك المال كله سقط الواجب كله وان بعضه فبحسابه وقال الشافعي يضمن اذا هلك بعد التمكن من الاداء وهو مبني على ان الزكاة تجب في العين أو في الذمة فعندنا تجب في العين وهو المشهور من قول الشافعي وفي قول له تجب في الذمة والعين مرتهنة بها كذا في غاية البيان ثم الظواهر تؤيد ما قلنا مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع العشور من كل أربعين درهما درهم أطلقه فشمل ما اذا تمكن من الاداء وفرط في التأخير حتى هلك وما اذا منع الامام أو الساعي بعد الطلب حتى هلك وفي الثاني خلاف وعامتهم على السقوط وهو الصحيح لانه لم يفوت بهذا المنع ملكا على أحد ولا يدا فصار كما لو طلب واحد من الفقراء ورجحه في فتح القدير بانه الاشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن للمالك رأي في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شائعة في محال كثيرة والرأي يستدعي زمانا فالحبس لذلك اه وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه بعد الحول لا تسقط عنه لوجود التعدي واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف أو للماء حتى هلكت قيل هو استهلاك فيضمن وقيل لا يضمن كالوديعة اذا منعها لذلك حتى هلكت لم يضمن كذا في المعراج وقدمنا أن الابراء عن الدين بعد الحول مطلقا ليس باستهلاك فلا زكاة فيه وفي الخانية واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك

(قوله وقيد بالهلاك لانه لو استهلكه الخ) أقول المراد بالاستهلاك اخراج النصاب عن ملكه قصدا بلا بدل يقوم مقامه فاستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك لقيام الثاني مقام الاول لان الزكاة لم تتعلق بعينه بخلاف السائمة فان استبدلها ولو بجنسها استهلاك لان بدلها لا يقوم مقامها لتعلق الزكاة بعينها (قوله واختلف فيما لو حبس السائمة للعلف الخ) قال في النهر الذي يقع في نفسي ترجيح الاول ثم رأيته

ولا الهالك بعد الوجوب

في البدائع جزم به ولم يحك غيره (قوله للعلف أو للماء) اللام بمعنى عن تامل (قوله واستبدال مال التجارة بمال التجارة ليس باستهلاك) أي وليس بهلاك أيضا خلافا لما فهمه في النهر لقيام النصاب على حاله بوجود بدله بخلاف استبدال السائمة ولو بجنسها لتعلق الزكاة بعينها فلم يقم بدلها مقامها قال في البدائع ولو استبدل مال التجارة بمال التجارة وهي العروض قبل تمام الحول لا يبطل حكم الحول سواء استبدلها بجنسها أو بخلاف جنسها بلا خلاف لان وجوب الزكاة في أموال التجارة يتعلق بمعنى المال وهو المالية والقيمة فكان الحول منعقدا على المعنى وانه قائم لم يفت بالاستبدال وكذلك الدراهم والدنانير اذا باعها بجنسها أو بخلاف جنسها بان باع الدراهم بالدراهم أو الدنانير بالدنانير أو الدراهم بالدنانير وقال الشافعي ينقطع حكم الحول فعلى قياس قوله لا تجب الزكاة في مال الصيارفة لوجود الاستبدال منهم ساعة فساعة كما اذا باع السائمة بالسائمة ولنا ان الوجوب في الدراهم والدنانير متعلق بالمعنى

أيضا لا بالعين والمعنى قائم بعد الاستبدال فلا يبطل حكم الحول كما في الحول بخلاف ما اذا استبدل السائمة بالسائمة لان الحكم هناك
يتعلق بالعين فيبطل الحول ٢٣٦ المنعقد على الاول فيستأنف للثاني حول اه ويأتي قريبا نحوه في كلام المؤلف عن المعراج

و بغير مال التجارة استهلاك واستبدال مال السائمة بالسائمة استهلاك واقراض النصاب بعد الحول ليس باستهلاك وان نوى المال على المستقرض وكذا لو أعار ثوب التجارة بعد الحول اه وانما كان بيع السائمة استهلاكا مطلقا لان الوجوب فيها متعلق بالصورة والمعنى فبيعها يكون استهلاكا لا استبدالا واذا باعها وان كان المصدق حاضرا فهو بالخيار ان شاء أخذ قيمة الواجب من البائع وتم البيع في الكل وان شاء أخذ الواجب من العين المشتراة و بطل البيع في القدر المأخوذ وان لم يكن حاضرا وقت البيع وحضر بعد التفرق عن المجلس فانه لا يأخذه من المشتري وانما يأخذ قيمة الواجب من البائع ولو باع طعاما وجب فيه العشر فالمصدق بالخيار ان شاء أخذ من البائع وان شاء من المشتري سواء حضر قبل الافتراق أو بعده لانه تعلق العشر بالعين أكثر من تعلق الزكاة بها ألا ترى ان العشر لا يعتبر فيه المالك بخلاف الزكاة ولو مات من عليه العشر قبل أدائه من غير وصية يؤخذ من تركته بخلاف الزكاة كذا في البدائع وفي معراج الدراية ولو استبدل السائمة بجنسها ينقطع حكم الحول لان وجوب الزكاة في السائمة باعتبار عينها وفي غيرها باعتبار ماليتها فالعين الثانية في السائمة غير الاولى لفوات متعلق الوجوب بخلاف العروض لان متعلق الوجوب هو المالية وهي باقية مع الاستبدال اه وقيدوا بالاستبدال لان اخراج مال الزكاة عن ملكه بغير عوض كالهبة من غير الفقير والوصية أو بعوض ليس بمال بان تزوج امرأة أو صالح به عن دم العمد أو اختلعت به المرأة فهو استهلاك فيضمن به الزكاة وقولهم ان استبدال مال التجارة بمثله ليس باستهلاك يستثنى منه ما اذا حابى بما لا يتغابن الناس في مثله فانه يضمن قدر زكاة المحاباة ويكون دينا في ذمته وزكاة ما بقي تتحول الى العين تبقى ببقائها كما في البدائع فاذا صار مستهلكا بالهبة بعد الحول واذا رجع بقضاء أو غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعده لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك فلا ضمان ولو رجع بعدما حال الحول عند الموهوب له فكذلك خلافا لزفر فيما لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تمليكا قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن الرد أجبر كذا في فتح القدير وقولهم ان الرجوع فسخ من الاصل ليس على اطلاقه فقد صرحوا في الهبة ان الواهب لا يملك الزوائد المنفصلة برجوعه وفي الظهيرية ولو وهب النصاب ثم استفاد مالا في خلال الحول ثم رجع في الهبة يستأنف الحول في المستفاد من حين استفاده فهذه المسئلة تدل على ان الرجوع في الهبة ليس فسخا للهبة من الاصل اذ لو كان فسخا لما وجب استئناف في المستفاد من وقت الاستفادة اه بلفظه ثم اعلم انه لو وهب النصاب في خلال الحول ثم تم الحول عند الموهوب له ثم رجع الواهب بقضاء أو غيره فلا زكاة على واحد منهما كما في الخانية وهي من حيل اسقاط الزكاة قبل الوجوب كما لا يخفى وفي المعراج ولو حال الحول على مائتي درهم ثم ورث مثلها خلطه بها وهلك النصف سقط نصف الزكاة لان أحدهما ليس بتابع للآخر بخلاف ما لو ربح بعد الحول مائتين ثم هلك نصف الكل مختلطا لم يسقط شيء لان الربح تبع فيصرف الهلاك اليه كالعفو وعندهما لا يتصور العفو في غير السوائم اه وسوى في المحيط بين الارث والربح عندهما في عدم السقوط وعند محمد يسقط نصفها وتمام تفاريعها فيه وفي المعراج ولو باع السوائم قبل

(قوله و بغير مال التجارة استهلاك) قيده في الفتح بان ينوي في البدل عدم التجارة عند الاستبدال قال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل للتجارة (قوله وحضر بعد التفرق عن المجلس) قيد بالمجلس لما في الولوالجية المراد من التفرق بالبدن حتى لو كانا في مجلس العقد كان للساعي أن يأخذ من المشتري وان كان قد قبضه ونقله لان تمام البيع قبل التفرق بالابدان مجتهد فيه والساعي في مال الصدقة بمنزلة القاضي في سائر الاحكام لثبوت ولايته فيها فكان للساعي أن يجتهد فان أدى اجتهاده الى أن البيع قد تم أخذ الزكاة من البائع لان الحق في ذمة البائع لان البائع استهلك المال باخراجه عن ملكه فصار الحق واجبا في ذمته وان أدى اجتهاده الى ان البيع لم يتم أخذ من المشتري لان الحق في عين المال بعد فيأخذ منه دون ذمة البائع وطريق الاخذ منه أن يجبر البائع على الاداء منه وهو المراد من الاخذ من المشتري اه (قوله وفي المعراج ولو باع السوائم الخ) تمام قال في متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار ولا يكره أي يجوز أبو يوسف بلا كراهة حيلة دفعها أي منع وجوب الزكاة بان يستبدل نصاب السائمة آخر الحول أو يخرجها عن ملكه في آخره ثم يدخلها لان هذا امتناع عن الوجوب

لابطال حق الغير اذربما يخاف عدم امتثال أمره تعالى فيكون عاصيا والفرار من المعصية طاعة وفي المحيط هذا أصح ومحمد خالفه أي أبا يوسف وكره حيلة دفعها ومعه الشافعي واختار قوله الشيخ حميد الدين الضرير لان في الحيلة اضرارا بالفقراء وقصد ابطال حقهم مآلا وكذا الخلاف في حيلة دفع الشفعة وأما الاحتيال بعد وجوب الشفعة فيكره اتفاقا وقيل الفتوى في الشفعة على قول أبي يوسف وفي الزكاة على قول محمد وهذا تفصيل حسن وتحرم حيلة دفع وجوب الزكاة عند الاكثرين من الفقهاء حتى أفسد مالك البيع لدفع الوجوب وحرم الشافعي البيع له وان صح وقال أحمد ان نقص النصاب في بعض الحول أو باعه أو بدله بغير جنسه انقطع الحول الا أن يقصد بذلك الفرار من الزكاة عند قرب

تمام الحول بيوم فرارا عن الوجوب قال محمد يكره وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاصح ولو باعها للنفقة لا يكره بالاجماع ولو احتال لاسقاط الواجب يكره بالاجماع ولو فر من الوجوب بخلافه لا تأثيما يكره بالاجماع اه (قوله ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو دفع القيمة) بيان لمسئلتين الاولى لو وجب عليه سن كبنت مخاض مثلا ولم تكن عنده فصاحب المال مخير ان شاء دفع الاعلى واسترد الفضل أو الادنى ورد الفضل فقد جعل الخيار للمالك دون الساعي فيهما وقد صرح به في المبسوط وقال ليس للساعي اذا عين المالك سنا أن يأبى ذلك في الصورتين واستثنى في الهداية من ذلك ما اذا أراد المالك دفع الاعلى وأخذ الفضل من الساعي فانه لا اجبار على الساعي لانه شراء فحينئذ لم يكن للمالك خيار في هذه الصورة وتبعه في التبيين وتعقبه في غاية البيان بان الزكاة وجبت بطريق اليسر فاذا كان للساعي ولاية الامتناع من قبول الاعلى يلزم العسر وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض فلا يجوز وأيضا فيه خلاف السنة لان من لزمه الحقة تقبل منه الجذعة اذا لم تكن عنده حقة وكذلك من لزمه بنت لبون وعنده حقة يقبل منه الحقة ويعطي المصدق عشرين درهما أو شاتين كما في صحيح البخاري وهو دليلنا على دفع القيمة في الزكاة وهي في المسئلة الثانية وتقدير الفضل بالعشرين أو الشاتين بناء على الغالب لانه تقدير لازم اه وأما قولهم انه شراء ولا اجبار فيه فممنوع لانه ليس شراء حقيقيا ولم يلزم من الاجبار ضرر بالساعي لانه عامل لغيره فالظاهر اطلاق المختصر من ان الخيار للمالك فيهما لكن ذكر محمد في الاصل ان الخيار للمصدق أي الساعي ورده في النهاية والمعراج بان الصواب خلافه وذكر في البدائع ان الخيار لصاحب المال دون المصدق الا في فصل واحد وهو ما اذا أراد صاحب المال أن يدفع بعض العين لاجل الواجب فالمصدق بالخيار بين أن لا يأخذ وبين أن يأخذ بان كان الواجب بنت لبون فأراد أن يدفع بعض الحقة بطريق القيمة فالمصدق ان شاء قبل وان شاء لم يقبل لما فيه من تشقيص العين والتشقيص في الاعيان عيب فكان له أن لا يقبل اه وتعقبه الزيلعي بانه غير مستقيم لوجهين أحدهما انه مع العيب يساوي قدر الواجب وهو المعتبر في الباب والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد اه وقد قدمنا ان جبره على شراء الزائد مستقيم ولا يخفى ان في التشقيص اضرارا بالفقراء فلم يملك رب المال ذلك واستقام ما في البدائع لكن قيد المصنف الخيار المذكور بين الامور الثلاثة بعدم وجود السن الواجب كما في أكثر الكتب وهو قيد اتفاقي لان الخيار ثابت مع وجود السن الواجب ولذا قال في المعراج وظن بعض أصحابنا ان أداء القيمة بدل عن الواجب حتى لقب المسئلة بالابدال وليس كذلك فان المصير الى البدل لا يجوز الا عند عدم الاصل وأداء القيمة مع وجود المنصوص عليه جائز عندنا اه وفي البدائع اختلف أصحابنا فعند الامام الواجب فيما عدا السوائم جزء من النصاب معنى لا صورة وعندهما صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى

ولو وجب سن ولم يوجد دفع أعلى منها وأخذ الفضل أو دونها ورد الفضل أو القيمة

وجوبها فلا تسقط اه (قوله وفي ذلك العود على الموضوع بالنقض) قال في النهر كيف يعود على موضوعه بالنقض مع جواز دفع القيمة اه وقد يقال عليه ان القيمة لا تتيسر للمالك في كل وقت فاذا لم يكن عنده الواجب ولا القيمة وامتنع الساعي عن أخذ الاعلى لزم العسر فتدبر (قوله لانه ليس شراء حقيقيا) قال في النهر كونه ليس شراء حقيقة بل ضمنا لا يقتضي الاجبار كيف والفاضل عن الواجب يصير ملكا للساعي ولا طريق لتملكه اياه الا بالشراء (قوله والثاني ان فيه اجبار المصدق على شراء الزائد) لم يظهر لنا هذا الكلام ولم أر من تعقبه وفي كلام المؤلف تسليم له وانه لا يضر ولقائل أن يقول انه غير وارد على ما في البدائع لان كلامه فيما اذا دفع البعض عن الواجب عليه بطريق القيمة والزائد باق على ملك المالك لانه يأخذ منه قيمة الزائد والا كان هذا عين دفع الاعلى وأخذ الفضل ولم يكن فيه تشقيص أصلا فتدبر ثم ظهر لي ان هذا الثاني راجع الى اطلاق قول البدائع أولا ان

واختلف فى السوائم على قوله فقيل هى كغيرها وقيل الواجب المنصوص عليه من حيث المعنى وعندهما الواجب المنصوص عليه صورة ومعنى لكن يجوز اقامة غيره مقامه معنى ويبتنى على هذا الاصل مسائل الجامع له مائتا قفيز حنطة للتجارة تساوى مائتى درهم ولا مال له غيرها فان أدى من عينها يؤدى خمسة أقفزة بلا خلاف وان أدى قيمتها فعنده تعتبر القيمة يوم الوجوب فى الزيادة والنقصان وعندهما فى الفصلين يعتبر يوم الاداء واختلف على قوله فى السوائم فقيل يوم الوجوب وقيل يوم الاداء حسب الاختلاف السابق وتمامه فيه وفى المحيط يعتبر فى قيمة السوائم يوم الاداء بالاجماع وهو الاصح وذكر فى الجامع لو فسدت الحنطة بما أصابها حتى صارت قيمتها مائة فانه يؤدى درهمين ونصفا بلا خلاف اذا اختار القيمة لانه هلك جزء من العين فسقط ما تعلق به من الواجب وان زادت فى نفسها قيمة فالعبرة ليوم الوجوب اه وفى الهداية ويجوز دفع القيمة فى الزكاة والكفارة وصدقة الفطر والعشر والنذر اه وفى فتح القدير لو أدى ثلاث شياه سمان عن أربع وسط أو بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا فى النص والجودة معتبرة فى غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف مالو كان مثليا بان أدى أربعة أقفزة جيدة عن خمسة وسط وهى تساويها لا يجوز أو كسوة بان أدى ثوبا يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد اونذر أن يهدى شاتين أو يعتق عبدين وسطين فاهدى شاة أو أعتق عبدا يساوى كل منهما وسطين لا يجوز أما الاول فلان الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس وأما الثانى فلان المنصوص عليه مطلق الثوب فى الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص وأما الثالث فلان القربة فى الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف النذر بالتصدق بان نذر أن يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة بقدرهما جاز لان المقصود اغناء الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر أن يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصفه جيدا يساوى تمامه لا يجزئه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوية والمقابلة بالجنس بخلاف جنس آخر لو تصدق بنصف قفيز منه يساويه جاز اه قيد المصنف بالزكاة لانه لا يجوز دفع القيمة فى الضحايا والهدايا والعتق لان معنى القربة اراقة الدم وذلك لا يتقوم وكذلك الاعتاق لان معنى القربة فيه اتلاف الملك ونفى الرق وذلك لا يتقوم كذا فى غاية البيان ولا يخفى انه مقيد ببقاء أيام النحر وأما بعدها فيجوز دفع القيمة كما عرف فى الاضحية والسن هى المعروفة والمراد بها هنا ذات سن اطلاقا للبعض على الكل أو سمى بها صاحبها كما سمى المسنة من النوق بالناب لان السن مما يستدل به على عمر الدواب ووقع هنا اطلاق المصدق على الساعى وهو مشتبه برب المال والفرق بينهما انه ان كان بالصاد المخففة والدال المشددة المكسورة فهو بمعنى آخذ الصدقة وان كان بالصاد المشددة والدال المكسورة المشددة فهو المعطى لها (قوله ويؤخذ الوسط) أى فى الزكاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا تأخذوا من حزرات أموال الناس أى كرائمها وخذوا من حواشى أموالهم أى من أوساطها ولان فيه نظرا من الجانبين كذا فى الهداية والحزرات جمع حزرة بتقديم الزاى المنقوطة على الراء المهملة وفى الخانية ولا تؤخذ الربا والا كولة والماخض وفحل الغنم لانها من الكرائم وقد نهينا عن أخذ الكرائم ولا تؤخذ الهرم ولا ذات عوار الا أن يشاء المصدق اه والا كولة الشاة السمينة التى أعدت للاكل والربا بضم الراء المشددة وتشديد الباء مقصورة وهى التى تربى ولدها كذا فى المغرب والماخض التى فى بطنها ولد وقد أطال

(و يؤخذ الوسط) الخيار لصاحب المال فانه يشمل ما اذا أراد دفع الاعلى وأخذ الزائد ثم رأيت صاحب النهر نبه على ذلك (قوله بقفيز دقل) الدقل محركة أردأ التمر قاموس

فيه

فيه في البدائع وذكر انه ليس للساعي أخذ الادون وهو مخالف لما في الخانية وفي فتح القدير ان الادلة تقتضي أن لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار أعلاها وأفضلها وقد قدمنا عنهم خلافها في صدقة السوائم اه وفي المعراج وذكر الحاكم الجليل في المنتقى الوسط أعلى الادون وادون الاعلى وقيل اذا كان عشرون من الضأن وعشرون من المعز يأخذ الوسط ومعرفته أن يقوم الوسط من المعز والضأن فتؤخذ شاة تساوي نصف قيمة كل واحد منهما مثلا الوسط من المعز تساوي عشرة دراهم والوسط من الضأن عشرين فتؤخذ شاة قيمتها خمسة عشر اه وكذا في البدائع وفيه ولو كان له خمس من الابل كلها بنات مخاض أو كلها بنات لبون أو حقاق أو جذاع ففيها شاة وسط وفي الفتاوى الظهيرية اذا كان لرجل نخل تمر جيد برني ودقل قال أبو حنيفة يؤخذ من كل نخلة حصتها من العشر وقال محمد يؤخذ من الوسط اذا كانت أصنافا ثلاثة جيد ووسط ورديء اه وهذا يقتضي ان أخذ الوسط انما هو فيما اذا اشتمل المال على جيد ووسط ورديء أو على صنفين منهما أما لو كان المال كله جيدا كار بعين شاة أكولة فانه يجب واحدة من الكرائم لا شاة وسط عند الامام خلافا لمحمد كما لا يخفى (قوله ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه) لان النبي صلى الله عليه وسلم أوجب في خمس وعشرين من الابل بنت مخاض الى خمس وثلاثين فاذا زادت واحدة ففيها بنت لبون من غير فصل بين الزيادة في أول الحول أو في أثنائه ولانه عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد وما شرط الحول الا للتيسير والمراد بالضم أن تجب الزكاة في الفائدة عند تمام الحول على الاصل قيد بالجنس لان المستفاد من خلاف جنسه كالابل مع الشياه لا تضم لانه لا يؤدي الى التعسير لانه لا ينعقد الحول عليه ما لم يبلغ نصابا ثم كل ما يستفيده من هذا الجنس يضمه اليه وقيد بالنصاب لانه لو كان النصاب ناقصا وكمل مع المستفاد فان الحول ينعقد عليه عند الكمال كذا في الاسبيجابي بخلاف ما لو كان له نصاب في أول الحول فهلك بعضه في أثناء الحول واستفاد تمام النصاب أو أكثر يضم أيضا عندنا لان نقصان النصاب في أثناء الحول لا يقطع حكم الحول فصار المستفاد مع النقصان كالمستفاد مع كماله كذا في غاية البيان وأطلق في المستفاد فشمل المستفاد بميراث أو هبة أو شراء أو وصية وسيأتي ان أحد النقدين يضم الى الآخر وان العروض للتجارة تضم الى النقدين للجنسية باعتبار قيمتها وفي المحيط لو كان له مائتا درهم دين واستفاد في خلال الحول مائة درهم فانه يضم المستفاد الى الدين في حوله بالاجماع واذا تم الحول على الدين فعند أبي حنيفة لا يلزمه الاداء من المستفاد ما لم يقبض أربعين درهما وعندهما يلزمه وان لم يقبض من الدين شيأ وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا مات من عليه مفلسا سقط عنه زكاة المستفاد عنده وعندهما يجب اه وأشار بقوله اليه أي الى النصاب الى انه لا بد من بقاء النصاب المضموم اليه ولذا قال في المحيط ولو وهب له ألف ثم استفاد ألفا قبل الحول ثم رجع الواهب في الهبة بقضاء قاض فلا زكاة عليه في الالف الفائدة حتى يمضي حول من حين ملكها لانه بطل حول الاصل وهو الموهوب فيبطل في حق التبع اه وفي المبسوط ولو ضاع المال الاول فانه يستقبل الحول على المستفاد منه منذ ملكه فان وجد درهما من دراهم الاول قبل الحول بيوم ضمه الى ما عنده فيزكي الكل لان بالضياع لا ينعدم أصل الملك وانما تنعدم يده وتصرفه واذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول كان كأن الضياع لم يكن اه ولا يخفى ان الضم المذكور عند عدم مانع أما اذا وجد مانع منه فلا ضم ولذا قال في المحيط ولا يضم أثمان الابل والبقر والغنم المزكاة الى ما عنده من

ويضم مستفاد من جنس نصاب اليه

ولو أخذ العشر والخراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى

النصاب من جنسه عند أبي حنيفة لان في الضم تحقيق الثنى في الصدقة لان الثنى ايجاب الزكاة مرتين على مالك واحد في مال واحد في حول واحد وانه منفي لقوله عليه الصلاة والسلام لا ثنى في الصدقة وعندهما يضم ولو جعل السائمة علوفة بعدما زكاها ثم باعها يضم ثمنها الى ما عنده بخروجها عن مال الزكاة فصار كمال آخر فلم يؤد الى الثنى وكذا لو جعل العبد المؤدى زكاته للخدمة ثم باعه يضم ثمنه الى ما عنده ولو أدى صدقة الفطر عن عبد الخدمة أو أدى عشر طعامه ثم باعه ضم ثمنه الى ما عنده لانه ليس ببدل مال أديت الفطرة عنه لان الفطرة انما تجب بسبب رأس يمونه ويلي عليه دون المالية ألا ترى انها تجب عن أولاده الاحرار والثمن بدل المالية والعشر انما يجب بسبب أرض نامية لا بالخارج فلم يثبت الاتحاد حتى لو باع الارض النامية لا يضم ثمنها الى ما عنده عند أبي حنيفة ومن عنده نصابان من جنس واحد أحدهما ثمن ابل مزكاة واستفاد نصابا من جنسها فانه يضم الى أقربهما حولا لانهما استويا في علة الضم وترجح أحدهما باعتبار القرب لكونه أنفع للفقراء ولو كان المستفاد ربحا أو ولدا ضمه الى أصله وان كان أبعد حولا لانه يرجح باعتبار التفرع والتولد لانه تبع وحكم التبع لا يقطع عن الاصل ولو أدى زكاة الدراهم ثم اشترى بها سائمة وعنده من جنسها سائمة لم يضمها اليه لانها بدل مال أديت الزكاة عنه اهـ (قوله ولو أخذ العشر والخراج والزكاة بغاة لم يؤخذ أخرى) أي لم يؤخذ مرة أخرى لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية قال في الهداية وأفتوا بان يعيدوها دون الخراج لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلة والزكاة مصرفها الفقراء ولا يصرفونها اليهم وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم سقط عنه وكذا الدفع الى كل جائر لانهم بما عليهم من التبعات فقراء والاول أحوط اهـ أطلق في الزكاة فشمل الاموال الظاهرة والباطنة ولذا قال في المبسوط الاصح ان أرباب الاموال اذا نووا عند الدفع الى الظلمة التصدق عليهم سقط عنهم جميع ذلك وكذا جميع ما يؤخذ من الرجل من الجبايات والمصادرات لان ما بايديهم أموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق مالهم فهم بمنزلة الغارمين والفقراء حتى قال محمد بن سلمة يجوز دفع الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان أميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسأل فأفتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق مالك من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيأ قال في فتح القدير وعلى هذا لو أوصى بثلث ماله للفقراء فدفع الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضيخان في الجامع الصغير وعلى هذا انكارهم على يحيى بن يحيى تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة في كفارة عليه بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار للمناسب المعلوم الالغاء غير لازم لجواز أن يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم لا لكونه أشق عليه من الاعتاق ليكون هو المناسب المعلوم الالغاء وكونهم لهم مال وما أخذوه خلطوه به وذلك استهلاك اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند أبي حنيفة فيملكه ويجب عليه الضمان حتى قالوا تجب عليهم فيه الزكاة ويورث عنهم غير ضائر لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير اهـ وظاهر ما صححه السرخسي انه لا فرق بين الاموال الظاهرة والباطنة وصحح الولوالجي عدم الجواز في الاموال الباطنة قال وبه يفتى لانه ليس للسلطان ولاية الزكاة في الاموال الباطنة فلم يصح الاخذ اهـ وفي الظهيرية الافضل لصاحب المال الظاهر أن يؤدي الزكاة الى الفقراء بنفسه لان هؤلاء لا يضعون الزكاة مواضعها واما الخراج فانهم يضعونه مواضعه لان موضع الخراج المقاتلة وهؤلاء مقاتلة اهـ وفي التبيين واشتراط أخذهم الخراج ونحوه وقع اتفاقا حتى لو لم يأخذوا منه سنين وهو عندهم لم يؤخذ منهم شئ أيضا لما ذكرنا اهـ

(قوله فأفتوه بالصيام الخ) هذا مخالف لما قدمه عن الكشف الكبير من ان التكفير بالمال لا يمنع الدين وجوبه على الاصح فكان هذا مبني على مقابل الاصح (قوله غير ضائر) خبر المبتدا وهو قوله وكونهم وفي النهر ولا يخفى ان فيه تدافعا ظاهرا وذلك ان وجوب الزكاة عليه يؤذن بغنائه وجواز الصرف اليه يقتضي فقره وتنبه لما قيدنا به المسئلة فيما مر فانه مما لا غنى عنه هنا اهـ ومراده بما مر قوله وينبغي أن يقيد بما اذا لم يكن له مال غيره يوفي منه الكل أو البعض فان كان زكى ما قدر على وفائه الى آخر ما قدمناه وبه يندفع التدافع عن كلام المحقق لان كونهم فقراء اذا لم يكن لهم مال غير ما استهلكوه ووجوب الزكاة عليهم اذا كان لهم مال غيره أما اذا لم يكن فلا وجوب ولا يخفى انه خلاف المتبادر من كلامهم هنا على انه قليل الجدوى لان الزكاة حينئذ تكون لماله الغير المأخوذ من الناس لا المستهلك مع ان كلامهم فيه فبقي اشكال المؤلف

والضمير

والضمير فى قوله وهو وعندهم عائد الى من وجب عليه الخراج ونحوه وضمير الجماعة فى عندهم عائد الى البغاة أى ومن وجب عليه عند البغاة وأطلق فيمن وجب عليه الخراج فشمل الذمى كالمسلم وأشار المصنف الى ان الحربى لو أسلم فى دار الحرب وأقام فيها سنين ثم خرج الينا لم يأخذ منه الامام الزكاة لعدم الحماية ونفتيه باداتها ان كان عالما بوجوبها والا فلا زكاة عليه لان الخطاب لم يبلغه وهو شرط الوجوب (قوله ولو عجل ذو نصاب لسنين أو لنصب صح) أما الاول فلانه أدى بعد سبب الوجوب فيجوز لسنة ولسنين كما اذا كفر بعد الجرح وأما الثانى فلان النصاب الاول هو الاصل فى السببية والزائد عليه تابع له قيد بقوله ذو نصاب لانه لو عجل قبل أن يملك تمامه ثم تم الحول على النصاب لا يجوز وفيه شرطان آخران أن لا ينقطع النصاب فى أثناء الحول وأن يكون كاملا فى آخره فتفرع على الاول انه لو عجل ومعه نصاب ثم هلك كله ثم استفاد فتم الحول على النصاب لم يجز المعجل بخلاف ما اذا بقى فى يده منه شئ وعلى الثانى ما لو عجل شاة عن أربعين وحال الحول وعنده تسعة وثلاثون فان كان صرفها الى الفقراء فالمعجل نفل بخلاف ما اذا أدى بعد الحول الى الفقير وانتقص النصاب باداته فان الزكاة واجبة وان كانت قائمة فى يد الساعى فالصحيح وقوعها زكاة فلا يستردها لان الدفع الى المصدق لا يزيل ملكه عن المدفوع ولا فرق بين السوائم والنقود فى هذا ولا فرق بين أن تكون الزكاة فى يد الساعى حقيقة أو استهلكها أو أنفقها على نفسه قرضا أو أخذها الساعى من عمالته لانه كقيام العين حكما بخلاف ما اذا صرفها الساعى الى الفقراء أو الى نفسه وهو فقير فانه كصرفها بنفسه فلا يجوز المعجل كما لو ضاعت من يد الساعى قبل الحول ووجدها بعده فلا زكاة وللمالك أن يستردها فلو لم يستردها حتى دفعها الساعى الى الفقراء لم يضمن الا ان كان المالك نهاه ثم اعلم ان وقوعها زكاة فيما اذا أخذها الساعى من عمالته انما هو فى غير السوائم أما فى السوائم فلا تقع زكاة لنقصان النصاب ويستردها المالك ويضمن الساعى قيمتها لو باعها ويكون الثمن له وانما كان كذلك فى السائمة لانها لما خرجت عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسائمة لا يكمل نصابها بالدين بخلاف نصاب الدراهم لانه يكمل بالدين وهذا كله اذا لم يستفد قدر ما عجل ولم ينتقص ما عنده وان استفاده صار المؤدى زكاة فى الوجوه كلها من وقت التعجيل والا يلزم هنا كون الدين زكاة عن العين فى بعض الوجوه ولا يجب عليه زكاة المستفاد وان انتقص ما فى يده فلا تجب فى الوجوه كلها فيسترد ان كان فى يد الساعى وان استهلكها أو أكلها قرضا أو بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء أو نفسه وهو فقير لا يضمن الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان أو لم يعلم وعندهما ان علم وان كان نهاه ضمن عند الكل وأما الفقير فلا رجوع عليه فى شئ من الصور لانه وقع صدقة تطوعا ولم يجز المعجل عنها والحاصل ان وجوه هذه المسئلة ثلاثة وكل وجه على سبعة لان المعجل اما أن يكون فى يد الساعى أو استهلكه أو أنفقه على نفسه قرضا أو عمالة أو صدقة أو صرفه الى الفقراء أو ضاع من يد الساعى قبل الحول فهى احدى وعشرون وقد علم أحكامها وبسطه فى شرح الزيادات لقاضيخان والمسئلة الثانية أعنى ما اذا عجل لنصب بعد ملك نصاب واحد مقيدة بما اذا ملك ما عجل عنه فى سنة التعجيل فلو كان عنده مائتا درهم فعجل زكاة ألف فان استفاد مالا أو ربح حتى صارت ألفا ثم تم الحول وعنده ألف فانه يجوز التعجيل وسقط عنه زكاة الالف وان تم الحول ولم يستفد شيأ ثم استفاد فالمعجل لا يجزئ عن زكاتها فاذا تم الحول من حين الاستفادة كان عليه أن يزكى صرح به فى المبسوط وأفاده الاسبيجابى والكاكى

ولو عجل ذو نصاب لسنين أو لنصب صح

السابق على حاله وما نقلناه عن التتارخانية هناك مؤيد له حيث صرح فيها بانه لا زكاة فى تلك الاموال وان بلغت نصابا لانه مديون ولعل فى المسئلة خلافا كما قال فى الشرنبلالية وفى الفتح ما يفيد الخلاف لنقله بصيغة قالوا تجب فيه الزكاة وانها تذكر فيما فيه خلاف اه فليتأمل وقدمنا تمام الكلام على ذلك فى أوائل كتاب الزكاة

والسغناقي وغيرهم وبهذا ظهر ما في فتاوى قاضيخان من انه لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاتين عنها وعما في بطنها ثم نتجت خمسا قبل الحول أجزأه ما عجل وان عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز اه لانه لما عجل عما تحمله في الثانية لم يوجد المعجل عنه في سنة التعجيل ففقد الشرط فلم يجز عما تحمله في الثانية وهو المراد من نفي الجواز وليس المراد نفي الجواز مطلقا لظهور انه يقع عما في ملكه وقت التعجيل في الحول الثاني فهو تعجيل زكاة ما في ملكه لسنتين لان التعيين في الجنس الواحد لغو وكذا لو كان له ألف درهم بيض وألف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لا زكاة عليه في السود ويكون المخرج عنها وكذا عكسه وكذا لو عجل عن الدنانير وله دراهم ثم هلكت الدنانير كان ما عجل عن الدراهم باعتبار القيمة وكذا عكسه قيدنا بالهلاك لانه لو عجل عن أحد المالين ثم استحق المال الذي عجل عنه قبل الحول لم يكن المعجل عن الباقي وكذا لو استحق بعد الحول لان في الاستحقاق عجل عما لم يملكه فبطل تعجيله كذا في فتاوى قاضيخان وبما ذكرناه اندفع ما في فتح القدير من الاعتراض على الفرع الاول المنقول من الفتاوى كما لا يخفى وقيدنا بكون الجنس متحدا لانه لو كان له خمس من الابل وأربعون من الغنم فعجل شاة عن أحد الصنفين ثم هلك لا يكون عن الآخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلكت بعده لا يقع عنه والدراهم والدنانير وعروض التجارة جنس واحد بدليل الضم كما قدمناه وصرح به في المحيط هنا وفي الولوالجية وغيرها رجل عنده أربعمائة درهم فظن ان عنده خمسمائة درهم وأدى زكاة خمسمائة فله أن يحتسب الزيادة للسنة الثانية لانه أمكن أن تجعل الزيادة تعجيلا اه فقولنا فيما مضى يشترط أن يملك ما عجل عنه في حوله يستثنى منه ما اذا عجل غلطا عن شئ يظن انه في ملكه ثم اعلم انه لو عجل زكاة ماله فايسر الفقير قبل تمام الحول أو مات أو ارتد جاز عن الزكاة لانه كان مصرفا وقت الصرف فصح الاداء اليه فلا ينتقض بهذه العوارض كذا في الولوالجية وأشار المصنف بجواز التعجيل بعد ملك النصاب الى جواز تعجيل عشر زرعه بعد النبات قبل الادراك أو عشر الثمر بعد الخروج قبل البلوغ لانه تعجيل بعد وجود السبب وبعدم جوازه قبل ملك النصاب الى عدم جواز تعجيل العشر قبل الزرع أو قبل الغرس واختلف في تعجيله قبل النبات بعد الزرع أو بعد ما غرس الشجر قبل خروج الثمرة فعند محمد لا يجوز لان التعجيل للحادث لا للبذر ولم يحدث شئ وجوزه أبو يوسف لان السبب الارض النامية وبعد الزراعة صارت نامية ورده محمد بان السبب الارض النامية بحقيقة النماء فيكون التعجيل قبلها واقعا قبل السبب فلا يجوز كذا في الولوالجية ولا يخفى ان الافضل لصاحب المال عدم التعجيل للاختلاف في التعجيل عند العلماء ولم أره منقولا والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب زكاة المال﴾

ماتقدم أيضا زكاة مال لان المال كما روي عن محمد كل ما يتملكه الناس من نقد وعروض وحيوان وغير ذلك الا ان في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب في بعض المصنفات اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم (قوله يجب في مائتي درهم وعشرين مثقالا ربع العشر) وهو خمسة دراهم في المائتين ونصف مثقال في العشرين والعشر بالضم أحد الاجزاء

العشرة

﴿باب زكاة ا...﴾

تجب ... وعشرين ... العشر

(قوله يستثنى منه ما اذا عجل غلطا الخ) قال في النهر الظاهر انه لا استثناء وان هذا من المسئلة الاولى (قوله بعد النبات الخ) سيأتي في باب العشر ان سببه الارض النامية بالخارج حقيقة وان وقته وقت خروج الزرع وظهور الثمرة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجذاذ اه وبه علم انه على قول أبي حنيفة ليس ما ذكره هنا بتعجيل بل هو أداء في وقته

﴿باب زكاة المال﴾

(قوله الا ان في عرفنا الخ) جواب عن تناوله السائمة أيضا مع انها غير مرادة في هذا الباب وأجاب الزيلعي وتبعه في الدرر والنهر بان أل في المال للمعهود في قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم لان المراد به غير السوائم لان زكاتها غير مقدرة به قال في النهر وبهذا استغنى عما قال في عرفنا يتبادر الى النقد والعروض اه وانظر ما وجه الاستغناء مع ان

العشرة وانما وجب ربع العشر لحديث مسلم ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والاوقية أربعون درهما كما رواه الدارقطني ولحديث علي وغيره في الذهب وعبر المصنف بالوجوب تبعا للقدوري في قوله الزكاة واجبة قالوا لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثبتت باخبار الآحاد وقد صرح السيد نكركان في شرح المنار ان مقادير الزكوات ثبتت بالتواتر كنقل القرآن واعداد الركعات وهذا يقتضي كفر جاحد المقدار في الزكوات قيد بالنصاب لان مادونه لا زكاة فيه ولو كان نقصانا يسيرا يدخل بين الوزنين لانه وقع الشك في كمال النصاب فلا يحكم بكماله مع الشك كذا في البدائع (قوله ولو تبرا أو حليا) بيان لعدم الفرق بين المصكوك وغيره كالمهر الشرعي وفي غير الذهب والفضة لا تجب الزكاة مالم تبلغ قيمته نصابا مصكوكا من أحدهما لان لزومها مبني على المتقوم والعرف ان تقوم بالمصكوك وكذا نصاب السرقة احتيالا للدرء قال في ضياء الحلوم التبر الذهب والفضة قبل أن يصاغا ويعملا والحلي للمرأة معروف وجمعه حلي وحلي بضم الحاء وكسرها قال تعالى من حليهم يقرأ بالواحد والجمع بضم الحاء وكسرها اه والمراد بالحلي هنا ما تحلى به المرأة من ذهب أو فضة ولا يدخل الجوهر واللؤلؤ بخلافه في الايمان فانه ما تحلى به المرأة مطلقا فتحنث بلبس اللؤلؤ أو الجوهر في حلفها لا تتحلى ولو لم يكن مرصعا على المفتى به ودليل وجوب الزكاة في الحلي أحاديث في السنن منها قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة لما تزينت له بالفتخات أتؤدين زكاتهن قالت لا قال هو حسبك من النار والفتخات جمع فتخة وهي الخاتم الذي لا فص له وفي المعراج وأما حكم الزكاة في الحلي والاواني يختلف بين أداء الزكاة من عينها وبين ادائها من قيمتها مثلا له اناء فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة فلو زكى من عينه زكى ربع عشره ولو أدى من قيمته فعند محمد يعدل الى خلاف جنسه وهو الذهب لان الجودة معتبرة اما عند أبي حنيفة لو أدى خمسة من غير الاناء سقطت عنه الزكاة لان الحكم مقصور على الوزن فلو أدى من الذهب ما يبلغ قيمته قيمة خمسة دراهم من غير الاناء لم يجز في قولهم جميعا لان الجودة متقومة عند المقابلة بخلاف الجنس فان أدى القيمة وقعت عن القدر المستحق كذا في الايضاح وفي البدائع تجب الزكاة في الذهب والفضة مضروبا أو تبرا أو حليا مصوغا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في المصاحف والاواني وغيرها اذا كانت تخلص عن الاذابة سواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينو شيأ اه (قوله ثم في كل خمس بحسابه) بضم الخاء المعجمة أحد الاجزاء الخمسة وهو أربعون من المائتين وأربعة مثاقيل من العشرين دينارا فيجب في الاول درهم وفي الثاني قيراطان أفاد المصنف انه لا شئ فيما نقص عن الخمس والعفو من الفضة بعد النصاب تسعة وثلاثون واذا ملك نصابا وتسعة وسبعين درهما فعليه ستة والباقي عفو وهكذا ما بين الخمس الى الخمس عفو في الذهب وهذا عند أبي حنيفة وقالا يجب فيما زاد بحسابه من غير عفو لقوله عليه الصلاة والسلام وفيما زاد على المائتين فبحسابه وله قوله عليه السلام في حديث معاذ لا تأخذ من الكسور شيأ وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون الاربعين صدقة ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور ذلك لتعذر الوقوف وفي المعراج معنى الحديث الاول لا تأخذ من الشئ الذي يكون المأخوذ منه كسورا فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه وقيل من زائدة وفيه نوع تأمل اه ومما ينبني على هذا الخلاف لو كان له مائتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه

ولو تبرا أو حليا أو آنية ثم في كل خمس بحسابه

تبادر الذهن الى العرف أقرب من تبادره الى المذكور في الحديث تأمل (قوله وقد صرح السيد نكركان الخ) ذكر ذلك تعقبا لما قالوه في توجيه تعبير القدوري بواجبة قال في السراج وفي هذا أي التوجيه المذكور نظر فان أهل الاصول مجمعون على ان مقادير الزكوات ثبتت بالخبر المتواتر وان جاحدها يكفر فيحمل كلامه أي الموجه على مقادير ما زاد على المائتي الدرهم واشباه ذلك من الزيادة على النصب فان ذلك لم يثبت بالتواتر وانما ثبت باخبار الآحاد (قوله زكى ربع عشره) اي يعطي خمسة ودراهم قيمتها سبعة ونصف وهي مسئلة الابريق الآتية قريبا (قوله فسماه كسورا باعتبار ما يجب فيه) فيكون من قبيل ذكر الحال وارادة المحل وان الاموال محال للزكاة كذا في السعدية وعلى هذا الوجه فالجار متعلق بتأخذ وشيأ مفعول به أو مفعول مطلق (قوله وفيه نوع تأمل) لعل وجهه انه يكون المفعول به على هذا لفظ الكسور ويبقى شيأ بلا كبير فائدة وأيضا فمن شروط زيادتها أن يكون مجرورها نكرة عند الجمهور خلافا للاخفش قلت وثم وجه آخر وهو أن يكون من الكسور بيانا لقوله شيأ ثم رأيته في الحواشي السعدية (قوله ومما ينبني على هذا الخلاف الخ) ويبتنى عليه أيضا ما ذكره في السراج رجل له ألف درهم حال عليها ثلاثة أحوال فعند أبي حنيفة يجب في الاولى خمسة وعشرون وفي الثانية

أربعة وعشرون وفي الثالثة ثلاثة وعشرون وعندهما للاولى خمسة وعشرون وللثانية أربعة وعشرون وثلاثة أثمان درهم لان
الكسر خمسة عشر وللثالثة ثلاثة وعشرون ونصف وربع وثمن درهم اهـ ونقله في النهر كذلك قال بعض الفضلاء

عشرة وعندهما خمسة لانه وجب عليه في العام الاول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في العام الثاني مائتان الاثمن درهم فلا تجب فيه الزكاة وعنده لازكاة في الكسور فبقي السالم مائتين ففيها خمسة أخرى كذا في فتح القدير ويبتنى على الخلاف أيضا الهلاك بعد الحول ان هلك عشرون من مائتي درهم بقي فيها أربعة دراهم عنده وعندهما أربعة ونصف كذا في المعراج وذكر في المحيط ولا يضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليتم أربعين درهما أو أربعة مثاقيل عند أبي حنيفة لانه لا تجب الزكاة في الكسور وعنده وعندهما يضم لانها تجب في الكسور (قوله والمعتبر وزنهما أداء ووجوبا) أما الاول وهو اعتبار الوزن في الاداء فهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف وقال زفر تعتبر القيمة وقال محمد يعتبر الانفع للفقراء حتى لو أدى عن خمسة دراهم جياد خمسة زيوفا قيمتها أربعة جياد جاز عند الامامين خلافا لمحمد وزفر ولو أدى أربعة جيدة قيمتها خمسة رديئة عن خمسة رديئة لا يجوز الا عند زفر ولو كان ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته بصياغته ثلاثمائة ان أدى من العين يؤدي ربع عشره وهو خمسة قيمتها سبعة ونصف وان أدى خمسة قيمتها خمسة جاز عندهما وقال محمد وزفر لا يجوز الا أن يؤدي الفضل فلو أدى من خلاف جنسه تعتبر القيمة بالاجماع وأما الثاني وهو اعتبار الوزن في حق الوجوب دون العدد والقيمة فمجمع عليه حتى لو كان له ابريق فضة وزنها مائة وخمسون وقيمتها مائتان فلا زكاة فيها وكذا الذهب وفي البدائع ولو كانت الفضة مشتركة بين اثنين فان كان يبلغ نصيب كل واحد مقدار النصاب تجب الزكاة والا فلا ويعتبر في حال الشركة ما يعتبر في حال الانفراد (قوله وفي الدراهم وزن سبعة وهو أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل) والمثقال وهو الدينار عشرون قيراطا والدرهم أربعة عشر قيراطا والقيراط خمس شعيرات أي المعتبر في الدراهم الى آخره والاصل فيه ان الدراهم كانت مختلفة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفي زمن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما على ثلاث مراتب فبعضها كان عشرين قيراطا مثل الدينار وبعضها كان اثني عشر قيراطا ثلاثة أخماس الدينار وبعضها عشرة قراريط نصف الدينار فالاول وزن عشرة من الدنانير والثاني وزن ستة أي كل عشرة منه وزن ستة من الدنانير والثالث وزن خمسة أي كل عشرة منه وزن خمسة من الدنانير فوقع التنازع بين الناس في الايفاء والاستيفاء فأخذ عمر من كل نوع درهما فخلطه فجعله ثلاثة دراهم متساوية فخرج كل درهم أربعة عشر قيراطا فبقي العمل عليه الى يومنا هذا في كل شئ في الزكاة ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات وذكر في المغرب ان هذا الجمع والضرب كان في عهد بني أمية وذكر المرغيناني ان الدرهم كان شبه النواة وصار مدورا على عهد عمر فكتبوا عليه وعلى الدينار لا اله الا الله محمد رسول الله وزاد ناصر الدولة ابن حمدان صلى الله عليه وسلم وفي الغاية ان درهم مصر أربعة وستون حبة وهو أكبر من درهم الزكاة فالنصاب منه مائة وثمانون درهما وحبتان وتعقبه في فتح القدير بان فيه نظرا على ما اعتبره في درهم الزكاة لانه ان أراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكاة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل والمثقال مائة شعيرة فهو اذن أصغر لا أكبر وان أراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها في تعريف السجاوندي فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على أربعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر

قوله وثمن درهم صوابه وخمس ثمن درهم ونقله بعضهم وارتضاه وبين وجهه قلت وليس كذلك بل صوابه وثمن ثمن درهم لان الفارغ عن الدين في الحول الثالث تسعمائة وخمسون درهما وخمسة أثمان درهم ففي تسعمائة

والمعتبر وزنهما أداء ووجوبا وفي الدراهم وزن سبعة وهي أن تكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل

وعشرين ثلاثة وعشرون درهما وفي ثلاثين ثلاثة أرباع درهم وفي خمسة أثمان درهم ثمن ثمن درهم كما لا يخفى على الحاسب

(قوله وذكر في المحيط الخ) ذكر بعض المحشين عن حاشية الزيلعي لميرغني ان ما نقله في البحر والنهر عن المحيط غلط في النقل وان المذكور في غاية السروجي عن المحيط انه تضم احدى الزيادتين الى الاخرى عنده ولا تضم عندهما عكس ما نقله هنا من ذكر الخلاف اهـ أقول وقد راجعت المحيط فرأيته كما نقله السروجي ووجهه ظاهر لانه اذا كانت الزكاة واجبة في الكسور عندهما لم يظهر فائدة للضم تأمل ثم رأيت في البدائع مثل ما نقلناه عن المحيط ونصه وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعند أبي يوسف ومحمد لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسابها وأما عند أبي حنيفة ينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك

بأربع

باربع خرانيب والخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسط اه وذكر الولوالجي ان الزكاة تجب في الغطارفة اذا كانت مائتين لانها اليوم من دراهم الناس وان لم تكن من دراهم الناس في الزمن الاول وانما يعتبر في كل زمان عادة أهل ذلك الزمان ألا ترى ان مقدار المائتين لوجوب الزكاة من الفضة انما تعتبر بوزن سبعة وان كان مقدار المائتين في الزكاة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كان بوزن خمسة وفي زمن عمر رضي الله عنه بوزن ستة فيعتبر دراهم أهل كل بلد بوزنهم ودنانير كل بلد بوزنهم وان كان الوزن يتفاوت اه وكذا في الخلاصة وعن ابن الفضل انه كان يوجب في كل مائتي درهم بخارية خمسة منها وبه أخذ السرخسي واختاره في المجتبى وجمع النوازل والعيون والمعراج والخانية وذكره في فتح القدير غير انه قال بعده الا اني أقول ينبغي أن يقيد بما اذا كانت لهم دراهم لا تنقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها أقل ما قدر النصاب بمائتين منها حتى لا تجب في المائتين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان كانت دراهم قوم وكانه أعمل اطلاق الدراهم والاواقي في الموجود وما يمكن أن يوجد ويستحدث (قوله وغالب الورق ورق لا عكسه) يعني ان الدراهم اذا كانت مغشوشة وان كان الغالب هو الفضة فهي كالدراهم الخالصة لان الغش فيها مستهلك لا فرق في ذلك بين الزيوف والنبهرجة وما غلب فضته على غشه تناوله اسم الدراهم مطلقا والشرع أوجب باسم الدراهم وان غلب الغش فليس كالفضة كالستوقة فينظر ان كانت رائجة أو نوى التجارة اعتبرت قيمتها فان بلغت نصابا من أدنى الدراهم التي تجب فيها الزكاة وهي التي غلبت فضتها وجبت فيها الزكاة والا فلا وان لم تكن أثمانا رائجة ولا منوية للتجارة فلا زكاة فيها الا أن يكون ما فيها من الفضة يبلغ مائتي درهم بأن كانت كثيرة وتخلص من الغش لان الصفر لا تجب الزكاة فيها الا بنية التجارة والفضة لا يشترط فيها نية التجارة وان كان ما فيها لا يتخلص فلا شيء عليه لان الفضة فيه قد هلكت كذا في كثير من الكتب وفي غاية البيان الظاهر أن خلوص الفضة من الدراهم ليس بشرط بل المعتبر أن تكون في الدراهم فضة بقدر النصاب فاما الغطارفة فقيل يجب في كل مائتين منها خمسة منها اعددا لانها من أعز الاثمان والنقود عندهم وقال السلف ينظر ان كانت أثمانا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة في قيمتها كالفلوس وان لم تكن للتجارة فلا زكاة فيها لان ما فيها من الفضة مستهلك لغلبة النحاس عليها فكانت كالستوقة وفي البدائع وقول السلف أصح وحكم الذهب المغشوش كالفضة المغشوشة وقيد المصنف بالغالب لان الغش والفضة لو استويا ففيه اختلاف واختار في الخانية والخلاصة الوجوب احتياطا وفي معراج الدراية وكذا لا تباع الا وزنا وفي المجتبى المفهوم من كتاب الصرف ان المساوي حكم الذهب والفضة ومما ذكر في الزكاة انه لا يكون له حكم الذهب والفضة وقيدنا المخالط للورق بان يكون غشا لانه لو كان ذهبا فان كانت الفضة مغلوبة فكله ذهب لانه أعز وأغلى قيمة وان كانت الفضة غالبة وان بلغ الذهب نصابه ففيه زكاة الذهب وان بلغت الفضة نصابها ففزكاة الفضة وفي المغرب الغطريفية كانت من أعز النقود ببخارى منسوبة الى غطريف بن عطاء الكندي أمير خراسان أيام الرشيد (قوله وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب) معطوف على قوله أول الباب في مائتي درهم أي يجب ربع العشر في عروض التجارة اذا بلغت نصابا من أحدهما وهي جمع عرض لكنه بفتح الراء حطام الدنيا كما في المغرب لكنه ليس بمناسب هنا لانه يدخل فيه النقدان والصواب أن يكون جمع عرض بسكونها وهو كما في ضياء الحلوم ما ليس بنقد وفي الصحاح العرض بسكون الراء المتاع

وغالب الورق ورق لا عكسه وفي عروض تجارة بلغت نصاب ورق أو ذهب

وان كانت أقل من أربعة مثاقيل وأقل من أربعين درهما يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى ليتم أربعة مثاقيل وأربعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور اه (قوله وذكره في فتح القدير الخ) ظاهر كلام المؤلف الميل اليه وفي السراج الا ان الاول وهو أربعة عشر قيراطا عليه الجم الغفير والجمهور الكثير واطباق كتب المتقدمين والمتأخرين (قوله وقيدنا المخالط للورق الخ) في البدائع وكذا حكم الدنانير التي الغالب عليها الذهب والصورية ونحوهما فحكمها حكم الذهب الخالص سواء وأما الهروية والمروية مما لم يكن الغالب فيها الذهب فتعتبر قيمتها ان كانت ثمنا رائجا أو للتجارة والا فيعتبر قدر ما فيها من الذهب والفضة وزنا لان كل واحد منهما يخلص بالاذابة اه فتأمله مع ماهنا وانه يفيد تقييد ماهنا بما اذا لم تكن ثمنا رائجا ولا للتجارة

وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم والدنانير اه فيدخل الحيوان ولا يرد عليه ما أسيم من الحيوانات للدر والنسل لظهور ان المراد غيره لتقدم ذكر زكاة السوائم والعرض بالضم الجانب منه ومنه أوصى بعرض ماله أي جانب منه بلا تعيين والعرض بكسر العين ما يحمد الرجل و يذم عند وجوده وعدمه كذا في معراج الدراية قيد بكونها للتجارة لانها لو كانت للغلة فلا زكاة فيها لانها ليست للمبايعة ولو اشترى عبدا للخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكاة فيه ولا يرد عليه ما اذا كان في العرض مانع من نية التجارة كان اشترى أرض خراج ناويا التجارة أو اشترى أرض عشر وزرعها فانها لا تكون تجارة لما يلزم عليه من الثني كما قدمناه وجواب منلا خسرو بان الارض ليست من العروض بناء على تفسير أبي عبيد انها ما لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون عقارا ولا حيوانا مردود لما علمت ان الصواب تفسيرها هنا بما ليس بنقد ولذا لا يرد على المصنف ما لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه فانه لا زكاة فيه وانما يجب العشر فيه لان بذره في الارض أبطل كونه للتجارة لان مجرد كونه نوى الخدمة في عبد التجارة أسقط وجوب الزكاة فلان يسقط التصرف الاقوى أولى وكذا لو لم يزرعه ففيه الزكاة وبهذا سقط اعتبار الزيلعي كما لا يخفى واعلم ان نية التجارة في الاصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم يتحقق شخصها فيه وهو ما قوبض به مال التجارة فانه يكون للتجارة بلا نية لان حكم البدل حكم الاصل وكذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به فان المدفوع يكون للتجارة بخلاف القتل عمدا وأجرة دار التجارة وعبد التجارة بمنزلة ثمن مال التجارة في الصحيح من الرواية كذا في الخانية وذكر في الكافي ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجبت الزكاة في الكل وان قصد غير التجارة لانه لا يملك الشراء الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لانه يملك الشراء لغير التجارة اه وفي فتح القدير ويحمل عدم تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد بيعه معه وانه ذكر في فتاوى قاضيخان النخاس اذا باع دواب للبيع واشترى لها جلالا ومقاود وان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لا زكاة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير اه وقد يفرق بان ثوب العبد يدخل في بيعه بلا ذكر تبعا حتى لا يكون له قسط من الثمن فلم يكن مقصودا أصلا فوجوده كعدمه بخلاف جل الدواب والقوارير فانه مبيع قصدا ولذا لم يدخل في المبيع بلا ذكر وانما قال نصاب ورق ولم يقل نصاب فضة لان الورق بكسر الراء اسم للمضروب من الفضة كما في المغرب ولا بد أن تبلغ العروض قيمة نصاب من الفضة المضروبة كما في الذخيرة والخانية لان لزومها مبني على التقوم والعرف ان تقوم بالمسكوك كما قدمناه وأشار بقوله ورق أو ذهب الى انه مخير ان شاء قومها بالفضة وان شاء بالذهب لان الثمنين في تقدير قيم الاشياء بهما سواء وفي النهاية لو كان تقويمه باحد النقدين يتم النصاب وبالآخر لا فانه يقومه بما يتم به النصاب بالاتفاق اه وفي الخلاصة أيضا ما يفيد الاتفاق على هذا وكل منهما ممنوع فقد قال في الظهيرية رجل له عبد للتجارة ان قوم بالدراهم لا تجب فيه الزكاة وان قوم بالدنانير تجب فعند أبي حنيفة يقوم بما تجب فيه الزكاة دفعا لحاجة الفقير وسد الخلته وقال أبو يوسف يقوم بما اشترى فان اشتراه بغير النقدين يقوم بالنقد الغالب اه والحاصل ان المذهب تخييره الا اذا كان لا يبلغ باحدهما نصابا تعين التقويم بما يبلغ نصابا وهو مراد من قال يقوم بالانفع ولذا قال في الهداية وتفسير الانفع أن يقومها بما يبلغ نصابا و يقوم العرض بالمصر الذي هو فيه حتى لو بعث عبد التجارة في بلد آخر يقوم في ذلك الذي

فيه

لما صحت نية التجارة فيها مطلقا مع ان عدم الصحة انما هو لقيام المانع المؤدي الى الثني (قوله فلان يسقط التصرف الاقوى أولى) أي اذا كان مجرد نية الخدمة في عبد التجارة مسقطا وجوب الزكاة فلان يسقط الوجوب أيضا التصرف الاقوى من النية وهو الزراعة أولى وهذا الجواب عن اعتراض الزيلعي لمنلا خسرو أيضا (قوله وبهذا سقط اعتراض الزيلعي) أي الذي أشار اليه أولا بقوله ولا يرد عليه الخ وقوله وكذا لا يرد الخ (قوله وقد يفرق الخ) قال في النهر هذا الحمل مستفاد من تعليلهم بان المالك كما يملك الشراء للتجارة يملك الشراء للنفقة والبذلة يعني فلا يكون للتجارة الا بالنية واذا قصد حين شرائه بيعه معه فقد نوى التجارة به بخلاف المضارب لما قد علمت وأما عدم صحة قصده مقصود التبعية فممنوع بل يصح قصده بهما وان دخل تبعا على ان دخول الثوب مطلقا ممنوع بل ثياب المهنة ثم مع الدخول لا تتعين بل ان شاء البائع أعطى غيرها مما هو كسوة مثله كما تقرر في محله

(قوله وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع الخ) تقدم خلافه أول كتاب الزكاة عند قوله ملك نصاب حولي فارغ عن الدين
(قوله حتى ان من كان له مائة درهم الخ) أفاد ان وجوب الضم اذا لم يكن كل واحد منهما نصابا بان كان أقل فاما اذا كان

فيه العبد وان كان في مفازة تعتبر قيمته في أقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في فتح القدير وهو أولى مما في التبيين من انه اذا كان في المفازة يقوم في المصر الذي يصير اليه ثم عند أبي حنيفة تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الاداء وتمامه في فتح القدير (قوله ونقصان النصاب في الحول لا يضران كمل في طرفيه) لانه يشق اعتبار الكمال في أثنائه امالا بد منه في ابتدائه للانعقاد وتحقيق الغناء وفي انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لانه حالة البقاء قيد بنقصان النصاب أي قدره لان زوال وصفه كهلاك الكل كما اذا جعل السائمة علوفة لان العلوفة ليست من مال الزكاة أما بعد فوات بعض النصاب بقي بعض المحل صالحا لبقاء الحول وشرط الكمال في الطرفين لنقصانه في الحول لان نقصانه بعد الحول من حيث القيمة لا يسقط شيأ من الزكاة عند أبي حنيفة وعندهما عليه زكاة ما بقي كذا في الخلاصة وذكر في المجتبى الدين في خلال الحول لا يقطع حكم الحول وان كان مستغرقا وقال زفر يقطع اه ومن فروع المسئلة اذا كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه فيها الزكاة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا فتم الحول لا زكاة فيها قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه وفي الثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال الا أنه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد اشترى عصيرا قيمته مائتا درهم فتخمر بعد أربعة أشهر فلما مضى سبعة أشهر أو ثمانية أشهر الا يوما صار خلا يساوي مائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكاة لانه عاد للتجارة كما كان كذا في الخانية (قوله وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة) أما الاول فلان الوجوب في الكل باعتبار التجارة وان افترقت جهة الاعداد وأما الثاني فللمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا وضم احدى النقدين الى الآخر قيمة مذهب الامام وعندهما الضم بالاجزاء وهو رواية عنه حتى ان من كان له مائة درهم وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكاة عنده خلافا لهما هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة حتى لا تجب الزكاة في مصوغ وزنه أقل من مائتين وقيمته فوقهما وهو يقول الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها وفي المحيط لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها أقل من مائة تجب الزكاة عندهما واختلفوا على قوله والصحيح الوجوب لانه ان لم يمكن تكميل نصاب الدراهم باعتبار قيمة الدنانير أمكن تكميل نصاب الدنانير باعتبار قيمة الدراهم لان قيمتها تبلغ عشرة دنانير فتكمل احتياطا لايجاب الزكاة اه وبهذا ظهر بحث الزيلعي منقولا وضعف كلام المصنف في الكافي حيث قال ان القيمة لا تعتبر عند تكامل الاجزاء عنده كمائة وعشرة دنانير ظنا منه أن ايجاب الزكاة في هذه المسئلة على الصحيح لتكامل الاجزاء لا باعتبار القيمة وليس كما ظن بل الايجاب باعتبار القيمة كما أفاده تعليل المحيط فان حاصله اعتبار القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة أحدهما عينا فانه ان لم يتم النصاب باعتبار قيمة الذهب بالفضة يتم باعتبار قيمة الفضة بالذهب فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء مع انه يرد عليه لو زادت قيمة أحدهما ولم تنقص قيمة الآخر كمائة درهم وعشرة دنانير تساوي مائة وثمانين فان مقتضى كلامه من عدم اعتبار القيمة عند تكامل الاجزاء أن لا يلزمه الا خمسة والظاهر

كل واحد منهما نصابا تاما ولم يكن زائدا عليه لا تجب الضم بل ينبغي أن يؤدي من كل واحد زكاته ولو ضم أحدهما الى الآخر حتى يؤدي كله

ونقصان النصاب في الحول لا يضران كمل في طرفيه وتضم قيمة العروض الى الثمنين والذهب الى الفضة قيمة

من الذهب أو الفضة فلا بأس به عندنا ولكن يجب أن يكون التقويم بما هو أنفع للفقراء رواجا والا فيؤدي من كل واحد منهما ربع عشره وان كان على كل واحد من النصابين زيادة فعندهما لا يجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى لانهما يوجبان الزكاة في الكسور بحسابها وأما عنده فينظر ان بلغت الزيادة منهما أربعة مثاقيل وأربعين درهما فكذلك والا تجب ضم احدى الزيادتين الى الاخرى لتتم أربعة مثاقيل وأربعين درهما لان الزكاة لا تجب عنده في الكسور كذا في البدائع (قوله والصحيح الوجوب) عزاه في البدائع الى الامام حيث قال ثم عند أبي حنيفة يعتبر في التقويم منفعة الفقراء كما هو أصله حتى روي عنه انه قال اذا كان لرجل خمسة وتسعون درهما ودينار يساوي خمسة دراهم انه تجب الزكاة وذلك بان تقوم الفضة بالذهب كل خمسة منها بدينار اه

لزوم سبعة اعتبار القيمة أخذا من دليله من أن الضم ليس الا للمجانسة وانما هي باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة وقد صرح به في المحيط فقال لو كان له مائة درهم وعشرة دنانير قيمتها مائة وأربعون فعند أبي حنيفة تجب ستة دراهم وعندهما هو نصاب تام نصفه ذهب ونصفه فضة فيجب في كل نصف ربع عشره وفيه أيضا لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمتها خمسون تجب الزكاة بالاجماع ولو كان له ابريق فضة وزنه مائة وقيمته لصناعته مائتان لا تجب الزكاة باعتبار القيمة لان الجودة والصنعة في أموال الربا لا قيمة لها عند انفرادها ولا عند المقابلة بجنسها اه وفي المعراج لو كان له مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير وقيمة الدنانير لا تساوي خمسين درهما تجب الزكاة على قولهما واختلف المشايخ على قوله قال بعضهم لا تجب لان الضم باعتبار القيمة عنده ويضم الاقل الى الاكثر لان الاقل تابع للاكثر فلا يكمل النصاب به وقال الفقيه أبو جعفر تجب على قوله وهو الصحيح ويضم الاكثر الى الاقل اه وهو دليل على انه لا اعتبار بتكامل الاجزاء عنده وانما يضم أحد النقدين الى الآخر قيمة ولا فرق بين ضم الاقل الى الاكثر أو عكسه

﴿باب العاشر﴾

أخره عما قبله لتمحض ما قبله زكاة بخلاف ما يأخذه العاشر كما سيأتي وهو فاعل من عشرته أعشره عشرا بالضم والمراد هنا ما يدور اسم العشر في متعلق أخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي أو تسمية للشئ باعتبار بعض أحواله وهو أخذه العشر من الحربي لا من المسلم والذمي والادوار مركب فيتعسر التلفظ به والعشر منفرد فلا يتعسر (قوله هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجار) أي من نصبه الامام على الطريق ليأخذ الصدقات من التجار المارين باموالهم عليه قالوا وانما ينصب ليأمن التجار من اللصوص ويحميهم منهم فيستفاد منه انه لابد ان يكون قادرا على الحماية لان الجباية بالحماية ولذا قال في الغاية ويشترط في العامل أن يكون حرا مسلما غير هاشمي فلا يصح أن يكون عبدا لعدم الولاية ولا يصح أن يكون كافرا لانه لا يلي على المسلم بالآية ولا يصح أن يكون مسلما هاشميا لان فيها شبهة الزكاة اه بلفظه وبه يعلم حكم تولية اليهود في زماننا على بعض الاعمال ولا شك في حرمة ذلك أيضا وقيدنا بكونه نصب على الطريق للاحتراز عن الساعي وهو الذي يسعى في القبائل ليأخذ صدقة المواشي في أماكنها والمصدق بتخفيف الصاد وتشديد الدال اسم جنس لهما كذا في البدائع وحاصله ان مال الزكاة نوعان ظاهر وهو المواشي والمال الذي يمر به التاجر على العاشر وباطن وهو الذهب والفضة وأموال التجارة في مواضعها أما الظاهر فللامام ونوابه وهم المصدقون من السعاة والعشار ولاية الاخذ للآية خذ من أموالهم صدقة وجعله للعاملين عليها حقا فلو لم يكن للامام مطالبتهم لم يكن له وجه ولما اشتهر من بعثه عليه الصلاة والسلام للقبائل لاخذ الزكاة وكذا الخلفاء بعده حتى قاتل الصديق مانعي الزكاة ولا شك ان السوائم تحتاج الى الحماية لانها تكون في البراري بحماية السلطان وغيرها من الاموال اذا أخرجه في السفر احتاج الى الحماية بخلاف الاموال الباطنة اذا لم يخرجها مالكها من المصر لفقد هذا المعنى وفي البدائع وشرط ولاية الاخذ وجود الحماية من الامام فلا شئ لو غلب الخوارج على مصر أو قرية وأخذوا منهم الصدقات ومنها وجوب الزكاة لان المأخوذ زكاة فيراعى شرائطها كلها ومنها ظهور المال وحضور المالك فلو حضر وأخبر بما في بيته أو حضر ماله مع

مستبضع

﴿باب العاشر﴾

هو من نصبه الامام ليأخذ الصدقات من التجارة

﴿باب العاشر﴾

(قوله والمراد هنا ما يدور اسم العشر الخ) بيانه ما في النهاية العاشر لغة من عشرت القوم أعشرهم بالضم عشرا مضمومة اذا أخذت منهم عشر أموالهم فعلى هذا تسمية العاشر الذي يأخذ العشر انما يستقيم على أخذه من الحربي لا من المسلم والذمي لانه يأخذ من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر على ما يجيء ولكن في حق كل واحد منهم يدور اسم العشر وان كان مع شئ آخر فجاز اطلاق اسم العاشر عليه اه وقوله وتسمية الشئ الخ جواب آخر لصاحب العناية وفي النهر عن السعدية ولا حاجة اليه بل العشر علم على ما يأخذه العاشر سواء كان المأخوذ عشرا لغويا أو ربعه أو نصفه

مستبضع ونحوه فلا أخذ وفي التبيين ان هذا العمل مشروع وما ورد من ذم العشار محمول على من يأخذ أموال الناس ظلما كما تفعله الظلمة اليوم روي ان عمر أراد أن يستعمل أنس بن مالك على هذا العمل فقال له أتستعملني على المكس من عملك فقال ألا ترضى ان أقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اه وفي الخانية من قسم الجبايات والمؤن بين الناس على السوية يكون مأجورا اه (قوله فمن قال لم يتم الحول أو على دين أو أديت أنا أو الى عاشر آخر وحلف صدق الا في السوائم في دفعه بنفسه) أما الاول والثاني فلانه منكر الوجوب وقدمنا ان شرط ولاية الاخذ وجود الزكاة فكل ما وجوده مسقط فالحكم كذلك اذا ادعاه والمراد بنفي تمام الحول نفيه عما في يده وما في بيته لانه لو كان في بيته مال آخر قد حال عليه الحول وما مر به لم يحل عليه الحول واتحد الجنس وان العاشر لا يلتفت اليه لوجوب الضم في متحد الجنس الا المانع كما قدمناه وقيد في المعراج الدين بدين العباد وقدمنا ان منه دين الزكاة وأطلق المصنف في الدين فشمل المستغرق للمال والمنقص للنصاب وهو الحق وبه اندفع ما في غاية البيان من التقييد بالمحيط لماله واندفع ما في الخبازية من أن العاشر يسأله عن قدر الدين على الاصح فان أخبره بما يستغرق النصاب يصدقه والا لا يصدقه اه لان المنقص له مانع من الوجوب فلا فرق كما في المعراج وأشار المصنف الى ان المار اذا قال ليس في هذا المال صدقة فانه يصدق مع يمينه كما في المبسوط وان لم يبين سبب النفي وفيه أيضا اذا أخبر التاجر العاشر ان متاعه مروي أو هروي واتهمه العاشر فيه وفيه ضرر عليه حلفه وأخذ منه الصدقة على قوله لانه ليس له ولاية الاضرار به وقد نقل عن عمر انه قال لعماله ولا تفتشوا على الناس متاعهم وأما الثالث فلانه ادعى وضع الامانة موضعها ومراده اذا كان في تلك السنة عاشر آخر والا فلا يصدق لظهور كذبه بيقين ومراده أيضا ما اذا أدى بنفسه في المصر الى الفقراء لان الاداء كان مفوضا اليه فيه وولاية الاخذ بالمرور لدخوله تحت الحماية لانه لو ادعى الاداء بنفسه اليهم بعد الخروج من المصر لا يقبل وانما لا يصدق في قوله أديت بنفسي صدقة السوائم الى الفقراء في المصر لان حق الاخذ للسلطان فلا يملك ابطاله بخلاف الاموال الباطنة ثم قيل الزكاة هو الاول والثاني سياسة وقيل هو الثاني والاول ينقلب نفلا هو الصحيح كذا في الهداية وظاهر قوله ينقلب نفلا انه لو لم يأخذ منه الامام لعلمه بادائه الى الفقراء فان ذمته تبرأ ديانة وفيه اختلاف المشايخ كما في المعراج وفي جامع أبي اليسر لو أجاز الامام اعطاءه لم يكن به بأس لانه اذا أذن له الامام في الابتداء أن يعطي الى الفقراء بنفسه جاز فكذا اذا أجاز بعد الاعطاء اه وانما حلف وان كانت العبادات يصدق فيها بلا تحليف لتعلق حق العبد وهو العاشر في الاخذ وهو يدعي عليه معنى لو أقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلاة والصوم لانه لا مكذب له فيهما فاندفع قول أبي يوسف انه لا يحلف لانها عبادة وأشار المصنف بالاكتفاء بالحلف الى انه لا يشترط اخراج البراءة فيما اذا ادعى الدفع الى عاشر آخر تبعا للجامع الصغير لان الخط يشبه الخط فلم يعتبر علامة وهو ظاهر الرواية كما في البدائع وشرطه في الاصل لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها وفي المعراج ثم على قول من يشترط اخراج البراءة هل يشترط اليمين معها فقد اختلف فيه وفي البدائع اذا أتى بالبراءة على خلاف اسم ذلك المصدق فانه يقبل قوله مع يمينه على جواب ظاهر الرواية لان البراءة ليست بشرط فكان الاتيان بها والعدم بمنزلة واحدة اه وقد يقال انه دليل كذبه فهو نظير ما لو ذكر الحد الرابع وغلط فيه فانه لا تسمع الدعوى وان جاز تركه الا أن يقال

(قوله فمن قال لم يتم الحول أو على دين أو أديت أنا أو الى عاشر آخر وحلف صدق الا في السوائم في دفعه بنفسه)

(قوله وبه اندفع ما في غاية البيان الخ) قال في الشرنبلالية لا يخفى ما فيه من معارضة المنطوق بالمفهوم فليتأمل اه وفيه نظر لانه لم يكتف بمفهوم كلام المصنف بل بما ينقله عن المعراج وهو صريح لكن عبارة المعراج بعد نقله عبارة الخبازية هكذا وقيل ينبغي أن يصدقه فيما ينقص النصاب به لانه لا يأخذ من المال الذي يكون أقل من النصاب لان ما يأخذه العاشر زكاة حتى شرطت فيه شرائط الزكاة ذكره في شرح مختصر الكرخي للقدوري اه

(قوله وفى الجزية لا يصدق الخ) قال الرملي فلو ثبت أخذه امنه لم تؤخذ ثانيا اذا كان الآخذ السلطان أو نائبه لانها لا تتكرر فى السنة مرتين وهى واقعة الفتوى (قوله وقولهم ما يؤخذ من الذمى جزية الخ) أقول صرح فى شرح درر البحار بانه جزية حقيقة والظاهر ان مرادهم بها بانها جزية تؤخذ على ماله فلا يلزم منه سقوط جزية رأسه وعليه فالجزية نوعان جزية رأس وجزية مال وسمى المأخوذ على ماله جزية كما سمى ٢٥٠ عمر رضى الله عنه المأخوذ من مال بنى تغلب جزية وان كان ضعف المأخوذ من المسلمين لان تسميته جزية أولى من تسميته صدقة لكونهم غير أهل لها الا انهم ليس على بنى تغلب جزية لرؤسهم غيرها بخلاف غيرهم (قوله ويستثنى من العموم الخ)

وكل شئ صدق فيه المسلم صدق فيه الذمى لا الحربى الا فى أم ولده وأخذ منا ربع العشر ومن الذمى ضعفه ومن الحربى العشر بشرط نصاب وأخذهم منا

انها عبادة بخلاف حقوق العباد المحضة وفى المحيط حلف انه أدى الصدقة الى مصدق آخر وظهر كذبه آخذه بها وان ظهر بعد سنين لان حق الاخذ ثابت فلا يسقط باليمين الكاذبة اهـ (قوله وكل شئ صدق فيه المسلم صدق فيه الذمى) لان ما يؤخذ منهم ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى فيه شرائط الزكاة تحقيقا للتضعيف وفى التبيين لا يمكن اجراؤه على عمومه فان ما يؤخذ من الذمى جزية وفى الجزية لا يصدق اذا قال أديتها انا لان فقراء أهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى مستحقه وهو مصالح المسلمين اهـ وقولهم ما يؤخذ من الذمى جزية أى حكمه حكمها من كونه يصرف مصارفها الا انه جزية حتى لا تسقط جزية رأسه فى تلك السنة نص عليه الاسبيجابى واستثنى فى البدائع نصارى بنى تغلب لان عمر صالحهم من الجزية على الصدقة المضاعفة واذا أخذ العاشر منهم ذلك سقطت الجزية اهـ (قوله لا الحربى الا فى أم ولده) أى لا يصدق الحربى فى شئ الا فى جارية فى يده قال هى أم ولدى فانه يصدق وكذا فى الجوارى لان الاخذ منه بطريق الحماية لا زكاة ولا ضعفها فلا يراعى فيه الشروط المتقدمة ولذا كان الاولى أن يقال لا يلتفت الى كلامه أولا يترك الاخذ منه اذا ادعى شيأ مما ذكرناه دون ان يقال ولا يصدق لانه لو كان صادقا بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه من دار الحرب أخذ منه كذا فى فتح القدير ويستثنى من العموم ما اذا قال الحربى أديت الى عاشر آخر وثمة عاشر آخر فانه لا يؤخذ منه ثانيا لانه يؤدى الى الاستئصال جزم به منلا شيخ فى شرح الدرر وذكره فى الغاية بلفظ ينبغى أن لا يؤخذ منه ثانيا وتبعه فى التبيين وأشار باستثناء أم الولد الى انه لو قال فى حق غلام معه هذا ولدى فانه يصح ولا يعشر لان النسب يثبت فى دار الحرب كما يثبت فى دار الاسلام وأمومية الولد تبع للنسب وقيده فى المحيط بان كان يولد مثله لمثله لانه لو كان لا يولد مثله لمثله فانه يعتق عليه عند أبى حنيفة ويعشر لانه اقرار بالعتق فلا يصدق فى حق غيره اهـ وقيد بام الولد لانه لو أقر بتدبير عبده لا يصدق لان التدبير لا يصح فى دار الحرب كذا فى المعراج وفى النهاية لو مر بجلود الميتة فان كانوا يدينون انها مال أخذ منها والا فلا اهـ والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال (قوله وأخذ منا ربع العشر ومن الذمى ضعفه ومن الحربى العشر بشرط نصاب وأخذهم منا) بذلك أمر عمر رضى الله عنه سعاته وقدمنا ان المأخوذ من المسلم زكاة ومن الذمى صدقة مضاعفة تصرف مصارف الجزية وليست بجزية حقيقة ومن الحربى بطريق الحماية وتصرف مصارف الجزية كما فى غاية البيان ويصح أن يتعلق قوله بشرط نصاب بالثلاثة وهو متفق عليه فى المسلم والذمى وأما فى الحربى فظاهر المختصر انه اذا مر باقل منه لا يؤخذ منه وفى الجامع الصغير وان مر حربى بخمسين درهما لم يؤخذ منه شئ الا أن يكونوا يأخذون منا من مثلهم لان الاخذ بطريق المجازاة وفى كتاب الزكاة لا نأخذ من القليل وان كانوا

قال فى النهر واعلم ان مقتضى حصر المصنف انه لو قال أديت الى عاشر وثمة عاشر أن لا يقبل قوله وبه جزم فى العناية وغاية البيان قال السروجى وتبعه الشارح وينبغى أن يقبل لئلا يؤدى الى استئصاله وجزم به العينى وتبعه فى شرح الدرر وارتضاه فى البحر الا ان كلام أهل المذهب أحق ما اليه يذهب اهـ (قوله جزم به منلا شيخ) هو الامام محمد بن محمود البخارى فى كتابه المسمى بغرر الافكار فى شرح درر البحار للعلامة محمد بن يوسف بن يأخذون الياس القونوى وفى بعض النسخ منلا خسرو وهو تحريف لان عبارته كعبارة الكنز (قوله وأمومية الولد تبع للنسب) أى فيصح اقراره بها قال فى النهر وهذا لا يشكل على قول أبى حنيفة أما على قولهما فمدار الامر على ديانتهم واذا دانوا ذلك لا يؤخذ وعلى هذا التفصيل لو مر بجلد الميتة كذا فى المعراج معزيا الى النهاية وبه علم ان ما ذكره عن النهاية من قوله لو مر بجلد الميتة الخ مقتصرا عليه مما لا ينبغى بل التفصيل انما هو على قولهما (قوله والحاصل انه لا يؤخذ الا من مال) قال الرملى وبه يعلم حرمة ما يفعله

يأخذون منا الا ان القليل لم يزل عفوا وهو للنفقة عادة فأخذهم منا من مثله ظلم وخيانة ولا متابعة عليه والاصل فيه انه متى عرفنا ما يأخذون منا أخذنا منهم مثله لان عمر أمر بذلك وان لم نعرف أخذ منهم العشر لقول عمر رضي الله عنه فان أعياكم فالعشر وان كانوا يأخذون الكل نأخذ منهم الجميع الا قدر ما يوصله الى مأمنه في الصحيح وان لم يأخذوا منا لا نأخذ منهم ليستمروا عليه ولانا أحق بالمكارم وهو المراد بقوله وأخذهم منا لانه بطريق المجازاة كذا في التبيين وفي كافي الحاكم ان العاشر لا يأخذ العشر من مال الصبي الحربي الا أن يكونوا يأخذون من أموال صبياننا شيأ اه (قوله ولم يثن في حول بلا عود) أي بلا عود الى دار الحرب لان الاخذ في كل مرة يؤدي الى الاستئصال بخلاف ما اذا عاد ثم خرج الينا لان ما يؤخذ منه بطريق الامان وقد استفاده في كل مرة وفي المحيط ولو عاد الحربي الى دار الحرب ولم يعلم به العاشر ثم خرج ثانيا لم يأخذه بما مضى لان ما مضى سقط لانقطاع الولاية ولو مر المسلم والذمي على العاشر ولم يعلم بهما ثم علم في الحول الثاني يؤخذ منهما لان الوجوب قد ثبت والمسقط لم يوجد اه (قوله وعشر الخمر لا الخنزير) أي أخذ نصف عشر قيمة الخمر من الذمي وعشر قيمته من الحربي لا انه يؤخذ العشر بتمامه منهما ولا ان المأخوذ من عين الخمر لان المسلم منهي عن اقترابها ووجه الفرق بين الخمر والخنزير على الظاهر ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين والخنزير منها وفي ذوات الامثال ليس لها هذا الحكم والخمر منها ولان حق الاخذ منها للحماية والمسلم يحمي خمر نفسه للتخليل فكذا يحميها على غيره ولا يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه بالاسلام فكذا لا يحميه على غيره وسيأتي في آخر باب المهر ما أورد على التعليل الاول وجوابه وفي الغاية تعرف قيمة الخمر بقول فاسقين تابا أو ذميين أسلما وفي الكافي يعرف ذلك بالرجوع الى أهل الذمة اه قيدنا بخمر الذمي والحربي لان العاشر لا يأخذ من المسلم اذا مر بالخمر اتفاقا كذا في الفوائد وقيد المسئلة في المبسوط والاقطع بان مر الذمي بالخمر والخنزير للتجارة ويشهد له قول عمر ولوهم بيعها وخذوا العشر من اثمانها وفي المعراج قوله مر ذمي بخمر أو خنزير أي مر بهما بنية التجارة وهما يساويان مائتي درهم لما ذكرنا من رعاية الشروط في حقه اه وجلود الميتة كالخمر وانه كان مالا في الابتداء ويصير مالا في الانتهاء بالدبغ (قوله وما في بيته) معطوف على الخنزير أي لا يعشر المال الذي في بيته لما قدمنا ان من شروطه مروره بالمال عليه فلزمه الزكاة فيما بينه وبين الله تعالى (قوله والبضاعة) أي لا يأخذ من مال البضاعة شيأ لان الوكيل ليس بنائب عنه في أداء الزكاة وفي المغرب البضاعة قطعة من المال وفي الاصطلاح ما يدفعه المالك لانسان يبيع فيه ويتجر ليكون الربح كله للمالك ولا شئ للعامل (قوله ومال المضاربة وكسب المأذون) أي لا يأخذ العشر من المضارب والمأذون لانه لا ملك لهما ولا نيابة من المالك وهذا هو الصحيح في الثلاثة ولو كان في المضاربة ربح عشر حصة المضارب ان بلغت نصابا بالملك نصيبه من الربح ولو كان مولى المأذون معه يؤخذ منه لان المال له الا اذا كان على العبد دين محيط بماله ورقبته لانعدام الملك عنده وللشغل عندهما (قوله وثني ان عشر الخوارج) أي أخذ منه ثانيا ان مر على عاشر الخوارج فعشروه لان التقصير من جهته حيث مر عليهم بخلاف ما اذا ظهروا على مصر أو قرية كما قدمناه

﴿باب الركاز﴾

هو المعدن أو الكنز لان كلا منهما مركوز في الارض وان اختلف الراكز وشئ راكز ثابت كذا في

ولم يثن في حول بلا عود وعشر الخمر لا الخنزير وما في بيته والبضاعة ومال المضاربة وكسب المأذون وثنى ان عشر الخوارج

﴿باب الركاز﴾

العمال اليوم من الاخذ على رأس الحربي والذمي خارجا عن الجزية حتى يتمكن من زيارة بيت المقدس

﴿باب الركاز﴾

(قوله وبه اندفع ما فى غاية البيان الخ) قال الرملى عبارته والركاز اسم لهما جميعا فقد يذكر ويراد به الكنز ويذكر ويراد به المعدن وهو مأخوذ من الركز وهو الاثبات يقال ركز رمحه أى أثبته وهـذا فى المعدن حقيقة لانه خلق فيه مركبا وفى الكنز مجاز بالمجاورة كذا قاله فخر الاسلام رحمه الله اهـ فيه علمت انه لا وجه لقوله اندفع ما فى غاية البيان الخ اذ لم يجعله نفسه حقيقة

فى المعدن مجازا فى الكنز تامل اهـ قلت وفيه نظر ظاهر فتدبر (قوله وقيد بكونه فى أرض خراج أو عشر الخ) أقول المفهوم من كلام البدائع ان المراد من أرض الخراج والعشر هو الارض الغير المملوكة وانه قال وأما المعدن فلا يخلو اما ان وجده فى دار الاسلام أو دار الحرب فى أرض مملوكة أو غير مملوكة فان وجده فى دار الاسلام فى أرض غير مملوكة ففيه الخمس وان وجده فى أرض مملوكة أو دار أو منزل أو حانوت فلا خلاف فى ان الاربعة الاخماس لصاحب الملك وجده هو أو غيره واختلف فى وجوب الخمس ثم قال وأما اذا وجده فى دار الحرب الخ لكن اذا حمل كلام المصنف هنا على غير المملوكة وذلك كالمفازة يرد عليه انها ليست عشرية ولا خراجية فكيف يعبر عنها بارض العشر او الخراج الا أن يوجد أرض عشر أو خراج غير مملوكة (قوله والصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز الخ) قال فى النهر فيه بحث بل يصح أن يكون للاحتراز عن الدار ويعلم حكم المفازة بالاولى لانه اذا وجب فى الارض مع الوظيفة فلان يجب فى الخالية عنها أولى اهـ قلت وفى دعوى الاولوية نظر لانهم جعلوا عدم لزوم المؤن دليلا على عدم وجوب الخمس كما يذكره المؤلف فى

المغرب فظاهره انه حقيقة فيهما مشترك كامعنويا وليس خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه أو متواطئا اذ لا شك فى صحة اطلاقه على المعدن كان التواطؤ متعينا وبه اندفع ما فى غاية البيان والبدائع من أن الركاز حقيقة فى المعدن لانه خلق فيها مركبا وفى الكنز مجاز بالمجاورة وفى المغرب عدن بالمكان أقام به ومنه المعدن لما خلقه الله تعالى فى الارض من الذهب والفضة لان الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء وقيل لانبات الله فيه جوهرهما واثباته اياه فى الارض حتى عدن فيها أى ثبت اهـ (قوله خمس معدن نقد ونحو حديد فى أرض خراج أو عشر) لقوله عليه الصلاة والسلام وفى الركاز الخمس وهو من الركز فاطلق على المعدن ولانه كان فى أيدى الكفرة وحوته أيدينا غلبة فكان غنيمة وفى الغنيمة الخمس الا ان للغانمين يدا حكمية لثبوتها على الظاهر وأما الحقيقة فللواجد واعتبرنا الحكمية فى حق الخمس والحقيقة فى حق الاربعة الاخماس حتى كانت للواجد والنقد الذهب والفضة ونحو الحديد كل جامد ينطبع بالنار كالرصاص والنحاس والصفر وقيد به احترازا عن المائعات كالقار والنفط والملح وعن الجامد الذى لا ينطبع كالجص والنورة والجواهر كالياقوت والفيروزج والزمرد فلا شئ فيها وأطلق فى الواجد فشمل الحر والعبد والمسلم والذمى والبالغ والصبى والذكر والانثى كما فى المحيط وأما الحربى المستأمن اذا عمل بغير اذن الامام لم يكن له شئ لانه لا حق له فى الغنيمة وان عمل باذنه فله ما شرط لانه استعمله فيه واذا عمل رجلان فى طلب الركاز وأصابه أحدهما يكون للواجد لانه عليه الصلاة والسلام جعل أربعة أخماسه للواجد واذا استأجر أجراء للعمل فى المعدن والمصاب للمستأجر لانهم يعملون له وعن أبى يوسف لو وجد ركازا فباعه بعوض فالخمس على الذى فى يده الركاز ويرجع على البائع بخمس الثمن كذا فى المحيط وفى المبسوط ومن أصاب ركازا وسعه أن يتصدق بخمسه على المساكين فاذا اطلع الامام على ذلك أمضى له ما صنع لان الخمس حق الفقراء وقد أوصله الى مستحقه وهو فى اصابة الركاز غير محتاج الى الحماية فهو كزكاة الاموال الباطنة اهـ وفى البدائع ويجوز دفع الخمس الى الوالدين والمولودين الفقراء كما فى الغنائم ويجوز للواجد أن يصرفه الى نفسه اذا كان محتاجا ولا تغنيه الاربعة الاخماس بان كان دون المائتين اما اذا بلغ مائتين فانه لا يجوز له تناول الخمس اهـ وهو دليل على وجوب الخمس مع فقر الواجد وجواز صرفه لنفسه ولا يقال ينبغى أن لا يجب الخمس مع الفقر كاللقطة لانا نقول ان النص عام فيتناوله كذا فى المعراج وقيد بكونه فى أرض خراج أو عشر ليخرج الدار فانه لا شئ فيها لكن ورد عليه الارض التى لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضى انه لا شئ فى المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب أن لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على ان وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجد فيها كذا فى فتح القدير وفى المغرب خمس القوم اذا أخذ خمس أموالهم من باب طلب اهـ واستشهد له فى ضياء الحلوم بقول عدى بن حاتم الطائى ربعت فى الجاهلية وخمست فى الاسلام والخمس بضمتين وقد تسكن الميم وبه قرئ فى قوله تعالى فان لله خمسه اهـ فعلم ان قوله فى المختصر خمس بتخفيف الميم لانه متعد فجاز بناء المفعول منه وبه اندفع قول من قرأه خمس بتشديد الميم ظنا منه

المقولة الآتية تأمل (قوله لما علمت ان المخفف متعد) أى فيبنى للمفعول من غير نقله الى باب التضعيف فلى ان التشديد لا معنى له هنا لان خمست الشئ بمعنى جعلته خمسة أخماس كما فى النهر وأما الذى بمعنى أخذت خمسه فهو المخفف كما مر عن المغرب ان المخفف لازم لما علمت ان المخفف متعد وانه من باب طلب

(قوله لا داره وأرضه) أى لا خمس فى معدن وجده فى داره أو أرضه واتفقوا على ان الاربعة الاخماس للمالك سواء وجده هو أو غيره لانه من توابع الارض بدليل دخوله فى البيع بغير تسمية فيكون من أجزائها واختلفوا فى وجوب الخمس قال أبو حنيفة لا خمس فى الدار والبيت والمنزل والحانوت مسلما كان المالك أو ذميا كما فى المحيط وفى الارض عنه روايتان اختار المصنف انها كالدار وقالا يجب الخمس لاطلاق الدليل وله انه من أجزاء الارض مركب فيها ولا مؤنة فى سائر الاجزاء فكذا فى هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز فانه غير مركب فيها والفرق بين الارض والدار على احدى الروايتين وهى رواية الجامع الصغير ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولذا وجب العشر أو الخراج فى الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة حتى قالوا لو كان فى الدار نخلة تطرح كل سنة اكرارا من الثمار لا يجب فيه شئ لما قلنا بخلاف الارض وفى البدائع هذا كله اذا وجد فى دار الاسلام فأما اذا وجده فى دار الحرب فان وجده فى أرض غير مملوكة فهو له ولا خمس فيه كما فى الكنز وأورد على كون المعدن من أجزاء الارض جواز التيمم به وليس بجائز وأجاب فى المعراج بانه من أجزائها وليس من جنسها كالخشب (قوله وكنز) بالرفع عطف على معدن أى وخمس كنز وهو دفين الجاهلية فيكون الخمس لبيت المال وله أن يصرفه الى نفسه ان كان فقيرا كما قدمناه فى المعدن ووجوب الخمس اتفاقا لعموم الحديث وفى الركاز الخمس كما قدمناه (قوله وباقيه للمختط له) أى الاخماس الاربعة للذى ملكه الامام البقعة أول الفتح وان كان ميتا فلورثته ان عرفوا والا فهو لاقصى مالك للارض أو لورثته كذا فى البدائع وقيل يوضع فى بيت المال ورجحه فى فتح القدير وفى التحفة جعله لبيت المال ان لم يعرف الاقصى وورثته وهذا كله عندهما وقال أبو يوسف ان الباقى للواجد كالمعدن لان الاستحقاق بتمام الحيازة وهى منه ولهما ان يد المختط له سبقت اليه وهى يد الخصوص فيملك به ما فى الباطن وان كانت على الظاهر كما اذا اصطاد سمكة فى بطنها درة ثم بالبيع لم تخرج عن ملكه لانه مودع فيها بخلاف المعدن لانه من أجزائها فينتقل الى المشترى ومحل الخلاف فيما اذا لم يدعه مالك الارض فان ادعى انه ملكه فالقول قوله اتفاقا كذا فى المعراج أطلق فى الكنز فشمل النقد وغيره من السلاح والآلات وأثاث المنازل والفصوص والقماش لانها كانت ملكا للكفار فحوته أيدينا قهرا فصارت غنيمة وقيدناه بدفين الجاهلية بان كان نقشه صنما أو اسم ملوكهم المعروفين للاحتراز عن دفين أهل الاسلام كالمكتوب عليه كلمة الشهادة أو نقش آخر معروف للمسلمين فهو لقطة لان مال المسلمين لا يغنم وحكمها معروف وان اشتبه الضرب عليهم فهو جاهلى فى ظاهر المذهب لانه الاصل وقيل يجعل اسلاميا فى زماننا لتقادم العهد وأشار بقوله للمختط له الى انه وجده فى أرض مملوكة لانه لو وجده فى أرض غير مملوكة كالجبال والمفازة فهو كالمعدن يجب خمسه وباقيه للواجد مطلقا حرا كان أو عبدا كما ذكرناه وفى المغرب الخطة المكان المختط لبناء دار أو غير ذلك من العمارات وفى المعراج انما قالوا للمختط له لان الامام اذا أراد قسمة الاراضى يخط لكل واحد من الغانمين ويجعل تلك الناحية له (قوله وزئبق) أى خمس الزئبق عند أبى حنيفة ومحمد وعن أبى يوسف لا شئ فيه لانه مائع ينبع من الارض كالقير ولهما انه ينطبع مع غيره فانه يجر

(قوله واختلفوا فى وجوب الخمس) الظاهر ان الخلاف فيه جار فى الارض المملوكة للواجد أو لغيره بدليل قوله قبله تبعا للبدائع سواء وجده هو أو غيره أى المالك أو غير المالك فقول المتن

لا داره وأرضه وكنز وباقيه للمختط له وزئبق

لا داره وأرضه بارجاع الضمير للواجد ليس احترازا عن الارض المملوكة لغير الواجد بل هما سواء فى عدم وجوب الخمس فيهما كما استويا فى ان الاربعة الاخماس للمالك سواء كان هو الواجب أو غيره وعبارة التنوير تقتضى خلاف ذلك فانه قال وباقيه أى باقى المعدن بعد الخمس لمالكها ان ملكت والا فللواجد ولا شئ فيه ان وجده فى داره وأرضه فقوله وباقيه لمالكها يدل على انه لو كان الواجد غير المالك يخمس والباقى للمالك ولو كان الواجد هو المالك لا يخمس بل الكل له لقوله بعده ولا شئ فيه ان وجده فى داره وأرضه فتأمل (قوله وعن أبى يوسف لا شئ فيه) قال الرملى أى فى روايته الاخيرة وأقول الخلاف فى المصاب فى معدنه أما الموجود فى خزائن الكفار ففيه الخمس اتفاقا كذا فى النهر وهذا أيضا فيما اذا وجده فى غير أرضه وداره أما اذا وجده فيهما لا سبيل لاحد

يطبخ فيسيل منه الزئبق وأشبه الرصاص وهو بكسر الباء بعد الهمزة الساكنة كذا في المغرب وقيل هو حيوان لانه ذو حس يتحرك بالارادة ولهذا يقتل كذا في المعراج وفي فتح القدير انه بالياء وقد تهمز ومنهم حينئذ من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زبر الثوب وهو ما يعلو جديده من الوبرة لاخذه لا على وجه القهر والغلبة (قوله لا ركاز دار حرب) أي لا يخمس ركاز في دار الحرب لانه ليس بغنيمة لاخذه لا على وجه القهر والغلبة لانعدام غلبة المسلمين عليه أطلق في الركاز فشمل الكنز والمعدن والقدوري وضع المسئلة في الكنز ليبين حكم المعدن بالاولى لعدم الاختلاف فيه بخلاف الكنز فان شيخ الاسلام أوجب الخمس فيه كما في المعراج وأطلق في دار الحرب فشمل ما اذا وجده في أرض غير مملوكة أو في مملوكة لهم لكن اذا كانت غير مملوكة فالكل له سواء دخل بأمان أولا لان حكم الامان يظهر في المملوك لا في المباح وان كانت مملوكة لبعضهم فان دخل بامان رده الى صاحبها لحرمة أموالهم عليه بغير الرضا وان لم يرده اليه ملكه ملكا خبيثا فسبيله التصدق به فلو باعه صح لقيام ملكه لكن لا يطيب للمشتري بخلاف بيع المشتري شراء فاسدا لان الفساد يرتفع ببيعه لامتناع فسخه حينئذ وان دخل بغير أمان حل له ويستثنى من اطلاق المصنف ما اذا دخل جماعة ذوو منعة دار الحرب وظفروا بشيء من كنوزهم فانه يجب فيه الخمس لكونه غنيمة لحصول الاخذ على طريق القهر والغلبة (قوله وفيروزج ولؤلؤ وعنبر) أي لا تخمس هذه الاشياء أما الاول فلانه حجر مضيء يوجد في الجبال وقد ورد في الحديث لا خمس في الحجر ونحوه الياقوت والجواهر كما قدمناه من كل جامع لا ينطبع أطلقه وهو مقيد بما اذا أخذها من معدنها أما اذا وجدت كنزا وهي دفين الجاهلية ففيه الخمس لانه لا يشترط في الكنز الا المالية لكونه غنيمة وأما الثاني والمراد به كل حلية تستخرج من البحر حتى الذهب والفضة فيه بان كانت كنزا في قعر البحر وهذا عندهما وقال أبو يوسف يجب في جميع ما يخرج من البحر لانه مما تحويه يد الملوك ولهما ان قعر البحر لا يرد عليه قهر أحد فانعدمت اليد وهي شرط الوجوب والحاصل ان الكنز لا تفصيل فيه بل يجب فيه الخمس كيفما كان سواء كان من جنس الارض أو لم يكن بعد ان كان مالا متقوما وأما المعدن فثلاثة أنواع كما قدمناه أول الباب واللؤلؤ مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف حيوان يخلق فيه اللؤلؤ والعنبر حشيش ينبت في البحر أو خثى دابة في البحر والله سبحانه أعلم

لا ركاز دار حرب وفيروزج ولؤلؤ وعنبر

﴿ باب العشر ﴾

عليه ولا يخمس كما صرح به في التتارخانية (قوله ملكه ملكا خبيثا) قال في النهر المذكور في المحيط وغيره انه ان أخرجه الى دار الاسلام ملكه ملكا خبيثا (قوله والحاصل ان الكنز لا تفصيل فيه) أي الكنز غير المستخرج من البحر

﴿ باب العشر ﴾

﴿ باب العشر ﴾

هو واحد الاجزاء العشرة والكلام فيه في مواضع في بيان فرضيته وكيفيتها وسببها وشرائطها وقدر المفروض ووقته وصفته وركنه وشرائطه وما يسقطه أما الاول فثابت بالكتاب قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه وبالسنة ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب أو دالية ففيه نصف العشر وبالاجماع وأما الكيفية فما تقدم في الزكاة انه على الفور أو التراخي وأما سببها فالارض النامية بالخارج حقيقة بخلاف الخراج فان سببه الارض النامية حقيقة أو تقديرا بالتمكن فلو تمكن ولم يزرع وجب الخراج دون العشر ولو أصاب الزرع آفة لم يجبا وقدمنا حكم تعجيل العشر وانه على ثلاثة أوجه في مسئلة تعجيل الزكاة وأما شرائطها فنوعان شرط الاهلية وشرط المحلية فالاول نوعان أحدهما الاسلام وانه شرط ابتداء هذا الحق فلا يبتدأ الا على مسلم بلا خلاف وأما كونه يتحول الى الكافر فسيأتي مفصلا والثاني العلم بالفرضية وهو

عام في كل عبادة أيضا وأما العقل والبلوغ فليسا من شرائط الوجوب حتى يجب العشر في أرض الصبي والمجنون لان فيه معنى المؤنة ولهذا جاز للامام أن يأخذه جبرا ويسقط عن صاحب الارض الا انه لا ثواب له الا اذا أدى اختيارا ولذا لو مات من عليه العشر والطعام قائم يؤخذ منه بخلاف الزكاة وكذا ملك الارض ليس بشرط للوجوب لوجوبه في الارض الموقوفة ويجب في أرض المأذون والمكاتب ويجب على المؤجر عنده وعندهما على المستأجر كالمستعير ويسقط عن المؤجر بهلاكه قبل الحصاد لا بعده وفي المزارعة على قولهما فالعشر عليهما بالحصة وعلى قوله على رب الارض لكن يجب في حصته في عينه وفي حصة المزارع يكون دينا في ذمته وفي الارض المغصوبة على الغاصب ان لم تنقصها الزراعة وان نقصتها فعلى رب الارض عنده وعندهما في الخارج ولو كانت الأرض خراجية فخراجها على رب الارض في الوجوه كلها بالاجماع الا في الغصب اذا لم تنقصها الزراعة فخراجها على الغاصب وان نقصتها فعلى رب الارض كذا في البدائع وغيره وفي الخلاصة والظهيرية ان الخراج انما يكون على الغاصب اذا كان جاحدا ولا بينة للمالك وزرعها الغاصب أما اذا كان مقرا أو للمالك بينة عادلة ولم تنقصها الزراعة فالخراج على رب الارض اه وأما شرائط المحلية فان تكون عشرية فلا عشر في الخارج من أرض الخراج لانهما لا يجتمعان وسيأتي بيان العشرية ووجود الخارج وأن يكون الخارج منها مما يقصد بزراعته نماء الارض فلا عشر في الحطب ونحوه وسيأتي بيان قدره وأما وقته فوقت خروج الزرع وظهور الثمر عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف وقت الادراك وعند محمد عند التنقية والجذاذ وأما ركنه فالتمليك كالزكاة وشرائط الاداء ما قدمناه في الزكاة وأما ما يسقطه فهلاك الخارج من غير صنعه وبهلاك البعض يسقط بقدره وان استهلكه غير المالك أخذ الضمان منه وأدى عشره وان استهلكه المالك ضمن عشره وصار دينا في ذمته ومنها الردة ومنها موت المالك من غير وصية اذا كان قد استهلكه كذا في البدائع مختصرا (قوله يجب في عسل أرض العشر ومسقي سماء وسيح بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش) أي يجب العشر فيما ذكر أما في العسل فللحديث في العسل العشر ولان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فيما يتولد منهما بخلاف دود القز لانه يتناول الاوراق ولا عشر فيها أطلقه فتناول القليل والكثير وهو مذهب الامام وقدر أبو يوسف نصابه بخمسة أوسق وعن محمد بخمسة أفراق كل فرق ستة وثلاثون رطلا قيد بارض العشر لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه لما ذكر ان وجوب العشر فيه لكونه بمنزلة الثمر ولا شئ في ثمار أرض الخراج لامتناع وجوب العشر والخراج في أرض واحدة وفي المعراج وقول محمد لا شئ فيه أي في العسل ولكن الخراج يجب باعتبار التمكن من الاستغلال اه وفي المبسوط ان صاحب الارض يملك العسل الذي في أرضه وان لم يتخذها لذلك حتى له أن يأخذه ممن أخذه من أرضه بخلاف الطير اذا فرخ في أرض رجل فجاء رجل وأخذه فهو للآخذ لان الطير لا يفرخ في موضع ليترك فيه بل ليطير فلم يصر صاحب الارض محرزا للفرخ بملكه اه ولو وجد العسل في المفازة أو الجبل ففيه اختلاف فعندهما يجب العشر وقال أبو يوسف لا شئ فيه لان الارض ليست بمملوكة ولهما ان المقصود من ملكها النماء وقد حصل وعلى هذا كل ما يوجد في الجبال من الثمار والجوز وبهذا علم ان التقييد بارض العشر

(قوله على قولهما العشر عليهما بالحصة الخ) كذا أطلقه في المعراج والسراج والمجتبى وفي الفتح لو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول أبي حنيفة العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من رب الارض فهو على رب الارض في قولهم اه ومثله في النهر (قوله والحشيش) أقول فيه دليل على عدم وجوب العشر في القلي وهو شئ يتخذ من حريق الحمص

يجب في عسل أرض العشر ومسقي سماء وسيح بلا شرط نصاب وبقاء الا الحطب والقصب والحشيش

وهو من الحشيش والطلمة يأخذونه والله تعالى أعلم رملي (قوله أطلقه فتناول القليل والكثير) فيكون قوله بلا شرط نصاب تصريحا بما علم وفائدته التنصيص على خلاف قول الصاحبين (قوله لان العسل اذا كان في أرض الخراج فلا شئ فيه) قال الرملي أقول يجب تقييده بخراج المقاطعة فلو وجد في أرض خراج المقاسمة ففيه مثل ما في الثمر الموجود فيها وقوله ولا شئ في ثمار أرض الخراج صريح فيما قلنا وأنت على علم انه عند الاطلاق ينصرف الى الموظف اه وقد يجاب بان المراد من قوله فلا شئ فيه نفي وجوب العشر لان الكلام فيه فلا ينافي وجوب القسم اذا كانت أرضه خراجية خراجها مقاسمة تأمل (قوله وبهذا علم ان التقييد الخ) ظاهره ان الجبال والمفازة ليست بعشرية مع ان العشر واجب في الخارج منها وقد قال

للاحتراز عن أرض الخراج فقط فلو قال يجب في عسل أرض غير الخراج لكان أولى وأما وجوبه فيما سقى بالمطر أو بالسيح كماء النيل فمتفق عليه للأدلة السابقة وأما قوله بلا شرط نصاب و بقاء فمذهب الامام وشرطاهما فصار الخلاف في موضعين لهما في الاول قوله عليه الصلاة والسلام ليس في حب ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق رواه مسلم وله اطلاق الآية ومما أخرجنا لكم من الارض والحديث فيما سقت السماء العشر وتأويل مرويهما ان المنفي زكاة التجارة لانهم كانوا يتبايعون بالاوساق وقيمة الوسق أربعون درهما أو تعارض الخاص والعام فقدم العام لانه أحوط ولهما في الثاني الحديث ليس في الخضراوات صدقة وله التمسك بالعمومات وانما استثنى الثلاثة لانه لا يقصد بها استغلال الارض غالبا حتى لو استغل بها أرضه وجب العشر وعلى هذا كل ما لا يقصد به استغلال الارض لا يجب فيه العشر مثل السعف والتبن وكذا كل حب لا يصلح للزراعة كبزر البطيخ والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها وكذا لا عشر فيما هو تابع للارض كالنخل والاشجار لانه بمنزلة جزء الارض لانه يتبعها في البيع وكذا كل ما يخرج من الشجر كالصمغ والقطران لانه لا يقصد به الاستغلال و يجب في العصفر والكتان و بزره لان كل واحد منهما مقصود وفيه ثم اختلفا فيما لا يوسق كالزعفران والقطن واعتبر أبو يوسف قيمة أدنى ما يوسق كالذرة واعتبر محمد خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه فاعتبر في القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاثمائة من وفي الزعفران خمسة أمناء ولو كان الخارج نوعين يضم أحدهما الى الآخر لتكميل النصاب اذا اتحد الجنس وان كانا جنسين كل واحد أقل من خمسة أوسق وانه لا يضم ونصاب القصب السكر على قول أبي يوسف ان تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة أمناء واذا بلغ القصب قدرا يخرج منه خمسة أمناء سكر وجب فيه العشر على قوله و ينبغي أن يكون نصاب القصب عنده خمسة أطنان كما في عرف ديارنا (قوله ونصفه في مسقى غرب ودالية) أي و يجب نصف العشر فيما سقى بآلة للحديث والغرب دلو عظيم والدالية دولاب عظيم تديره البقر وان سقى بعض السنة بآلة والبعض بغيرها فالمعتبر أكثرها كما مر في السائمة والعلوفة وان استويا يجب نصف العشر نظرا للفقراء كما في السائمة وظاهر الغاية وجوب ثلاثة أرباع العشر (قوله ولا ترفع المؤن) أي لا تحسب أجرة العمال ونفقة البقر وكري الانهار وأجرة الحافظ وغير ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حكم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلا معنى لرفعها أطلقه فشمل ما فيه العشر وما فيه نصفه فيجب اخراج الواجب من جميع ما أخرجته الارض عشرا أو نصفا الا ان ما تكلفه يأخذه بلا عشر أو نصفه ثم يخرج الواجب من الباقي كما توهمه بعض الناس (قوله وضعفه في أرض عشرية لتغلبي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي) أي يجب عشران في أرض الى آخره وفيه ثلاث مسائل الاولى الارض العشرية اذا اشتراها تغلبي فالمذهب تضعيفه عليه لاجماع الصحابة الثانية اذا أسلم التغلبي فالتضعيف باق عليه لان التضعيف صار وظيفة الارض فيبقى بعد اسلامه كالخراج الثالثة اذا اشتراها منه مسلم أو ذمي فكذلك لانها انتقلت اليه بوظيفتها كالخراج فان المسلم أهل للبقاء عليه وان لم يكن أهلا للابتداء و رد الواجب أبو يوسف في المسئلتين الى عشر واحد لزوال الداعي الى التضعيف (قوله وخراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية من مسلم) أي يجب الخراج لان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها ولا وجه الى التضعيف لان الكلام في غير التغلبي بخلاف الخراج لانه عقوبة والاسلام لا ينافيها كما فرق وبه اندفع قول أبي يوسف من تضعيف العشر عليه وقول محمد ببقاء العشر وحاصل هذه المسائل ان الارض اما عشرية

ونصفه في مسقى غرب ودالية ولا ترفع المؤن وضعفه في أرض عشرية لتغلبي وان أسلم أو ابتاعها منه مسلم أو ذمي وخراج ان اشترى ذمي أرضا عشرية من مسلم

في الخانية على ان أرض الجبال التي لا يصل اليها الماء عشرية تأمل وعبارة الغرر يجب في عسل أرض عشرية أو جبل قال الشيخ اسمعيل نص عليه أي على الجبل وان كان معلوما مما قبله لان أرض الجبل الذي لا يصل اليه الماء عشرية كما في النوازل والخانية والخلاصة وغيرها للاشعار بعدم اعتبار ما روى عن أبي يوسف اه (قوله الثلاثة) أي الحطب والقصب والحشيش (قوله ونصاب القصب السكر الخ) تصرف في عبارة الفتح وهي بتمامها قال في شرح الكنز في قصب السكر العشر قل أو كثر وعلى قياس ٣ (قوله خمسة أطنان) الطن بالطاء المهملة حزمة القصب قاله الشيخ اسمعيل (قوله نظرا للفقراء) الظاهر أن يقال نظرا ٢ هكذا بياض بالاصل

او

أو خراجية أو تضعيفية والمشترون مسلم وذمي وتغلبي فالمسلم اذا اشترى العشرية أو الخراجية بقيت على حالها أو التضعيفية فكذلك عند أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف ترجع الى عشر واحد فاذا اشترى التغلبي الخراجية بقيت خراجية أو التضعيفية فهي تضعيفية أو العشرية من مسلم ضوعف عليه العشر عندهما خلافا لمحمد واذا اشترى ذمي غير تغلبي خراجية أو تضعيفية بقيت على حالها أو عشرية صارت خراجية ان استقرت في ملكه عنده ولم يشترط القبض في المختصر لوجوب الخراج وشرطه في الهداية لأن الخراج لا يجب الا بالتمكن من الزراعة وذلك بالقبض (قوله وعشران أخذها مسلم بالشفعة أو رد على البائع للفساد) أما الأول فلتحول الصفقة الى الشفيع كأنه اشتراها من المسلم وأما الثاني فلأنه بالرد والفسخ جعل البيع كأن لم يكن لأن حق المسلم وهو البائع لم ينقطع بهذا البيع لكونه مستحق الرد وأشار بقوله للفساد الى كل موضع كان الرد فيه فسخا كالرد بخيار الشرط والرؤية مطلقا والرد بخيار العيب ان كان بقضاء وأما بغير قضاء فهي خراجية على حالها كالاقالة لأنها فسخ في حق المتعاقدين بيع جديد في حق ثالث فصار شراء من الذمي فتنتقل الى المسلم بوظيفتها فاستفيد من وضع المسئلة ان للذمي أن يردها بعيب قديم ولا يكون وجوب الخراج عليها عيبا حادثا لأنه يرتفع بالفسخ بالقضاء فلا يمنع الرد (قوله وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته تدور مع مائه) يعني فان سقاه بماء العشر فهو عشري وان سقاه بماء الخراج فهو خراجي وان سقاه مرة من ماء العشر ومرة من ماء الخراج فعليه العشر لأنه أحق بالعشر من الخراج كذا في غاية البيان واستشكل العتابي وجوب الخراج على المسلم ابتداء حتى نقل في غاية البيان ان الامام السرخسي ذكر في كتاب الجامع ان عليه العشر بكل حال لأنه أحق بالعشر من الخراج وهو الاظهر اهـ وجوابه ان الممنوع وضع الخراج عليه ابتداء جبرا أما باختياره فيجوز وقد اختاره هنا حيث سقاه بماء الخراج فهو كما اذا أحيا أرضا ميتة باذن الامام وسقاها بماء الخراج فانه يجب عليه الخراج والبستان كل أرض يحوط عليها حائط وفيها أشجار متفرقة كذا في المعراج وقيد بجعلها بستانا لأنه لو لم يجعلها بستانا وفيها نخل تغل أكرارا لا شئ فيها وأما الذمي فان الخراج واجب عليه مطلقا ولا يعتبر الماء وهو المراد بقوله (بخلاف الذمي) لأنه أهل له لا للعشر (قوله وداره حر) لأن عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا وعليه اجماع الصحابة وكذا المقابر وتقييده في الهداية بالمجوسي ليفيد النفي في غيره من أهل الكتاب بالدلالة لأن المجوسي أبعد عن الاسلام لحرمة مناكحته وذبائحه (قوله كعين قير ونفط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج) لأنه ليس من انزال الارض وانما هو عين فوارة كعين الماء فلا عشر ولا خراج ان لم يكن وراء موضع القير والنفط أرض فارغة صالحة للزراعة وأما اذا كان وراءه موضع صالح للزراعة فلا يجب شئ ان كان في أرض العشر لأن العشر لا يكفي فيه التمكن من الزراعة بل لا بد من حقيقة الخارج وأما ان كان في أرض خراج وجب الخراج لأنه يكفي لوجوبه التمكن من الزراعة وقد حصل وهو المراد بما في المختصر والقير هو الزفت ويقال القار والنفط بالفتح والكسر وهو أفصح دهن يعلو الماء وفي معراج الدراية ولا يمسح موضع القير في رواية ابن سماعة عن محمد لأن موضعه لا يصلح للزراعة وقال بعض مشايخنا يمسح لأن موضع القير تبع للارض فيمسح معه تبعا وان كان لا يصلح للزراعة كأرض في بعض جوانبها سبخة فانها تمسح مع الارض ويوضع الخراج

لما قلنا لأن النظر للفقراء في وجوب ثلاثة أرباع العشر تامل (قوله أما الأول فلتحول الصفقة الى الشفيع الخ) أقول صرحوا في الشفعة بأن الاخذ بالشفعة شراء من المشتري ان كان الاخذ بعد القبض وان كان قبله فشراء من البائع لتحول الصفقة اليه ووضع المسئلة هنا بعد القبض فيكون شراء من الذمي فهو مشكل ويمكن الجواب عنه بما نقله في النهاية عن نوادر زكاة المبسوط ولو أن كافرا اشترى أرضا عشرية

وعشران أخذها منه مسلم بشفعة أو رد على البائع للفساد وان جعل مسلم داره بستانا فمؤنته تدور مع مائه بخلاف الذمي وداره حر كعين قير ونفط في أرض عشر ولو في أرض خراج يجب الخراج

فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله ولكن هذا بعد ما انقطع حق المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها مسلم بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء وضع عليها الخراج أو لم يوضع لأنه لم ينقطع حق المسلم عنها اهـ تامل رملي (قوله وجوابه ان الممنوع الخ) حاصل الجواب تسليم ان وضع الخراج على المسلم ابتداء جائز لكن لا مطلقا بل اذا كان برضاه وان الممنوع وضعه عليه جبرا وأجاب في الفتح بما حاصله ان هذا ليس فيه وضع الخراج عليه ابتداء أصلا وانما هو انتقال ما وظيفته الخراج اليه بوظيفته وهو الماء فان وظيفته الخراج فاذا سقي به انتقل هو بوظيفته الى أرض المسلم كما لو اشترى خراجية

فيها لكونها تابعة لما يصلح للزراعة اه وظاهر المختصر يدل على قول البعض فانه أوجب الخراج مطلقا ولم يذكر المصنف الفرق بين الارض الخراجية والعشرية فالارض العشرية أرض العرب كلها قال محمد هي من العذيب الى مكة وعدن أبين الى أقصى حجر باليمن بمهرة وذكر الكرخي انها أرض الحجاز وتهامة واليمن ومكة والطائف والبرية ومنها الارض التي أسلم أهلها طوعا أوفتحت قهرا وقسمت بين الغانمين وأما الارض الخراجية فما فتحت قهرا وتركت في أيدي أربابها وأرض نصارى بني تغلب والموات التي أحياها ذمي مطلقا أو مسلم وسقاها بماء الخراج وماء الخراج هو ماء الانهار الصغار التي حفرها الاعاجم مما يدخل تحت الايدي وماء العيون والقنوات المستنبطة من مال بيت المال وماء العشر هو ماء السماء والآبار والعيون والانهار العظام التي لا تدخل تحت الايدي كسيحون وجيحون ودجلة والفرات والنيل لعدم اثبات يد عليها وعن أبي يوسف انها خراجية لامكان اثبات اليد عليها بشد السفن بعضها على بعض حتى تصير شبه القنطرة كذا في البدائع وغيرها والله أعلم

﴿باب المصرف﴾

هو في اللغة المعدل قال تعالى ولم يجدوا عنها مصرفا كذا في ضياء الحلوم ولم يقيده في الكتاب بمصرف الزكاة ليتناول الزكاة والعشر وخمس المعادن مما قدمه كما أشير اليه في النهاية وينبغي اخراج خمس المعادن لان مصرفه الغنائم كما صرح به الاسبيجابي وغيره وقد ذكر الاصناف السبعة وسكت عن المؤلفة قلوبهم للاشارة الى السقوط للاجماع الصحابي وهو من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته الغائية التي كان لاجلها الدفع فان الدفع كان للاعزاز وقد أعز الله الاسلام وأغنى عنهم واختار في العناية انه ليس من باب النسخ لان الاعزاز الآن في عدم الدفع فهو تقرير لما كان لا نسخ وتعقبه في فتح القدير بان هذا لا ينفي النسخ لان اباحة الدفع اليهم حكم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وهم كانوا ثلاثة أقسام قسم كان الاعطاء ليتألفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم لدفع شرهم وقسم أسلموا وفيهم ضعف فكان يتألفهم ليثبتوا ولا يقال ان نسخ الكتاب بالاجماع لا يجوز لان الناسخ دليل الاجماع لا هو بناء على انه لا اجماع الا عن مستند فان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على ان الآية التي ذكرها عمر رضي الله عنه تصلح لذلك وهو قوله تعالى وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (قوله هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير) أي المصرف الفقير والمسكين والمسكين أدنى حالا وفرق بينهما في الهداية وغيرها بان الفقير من له أدنى شئ والمسكين من لا شئ له وقيل على العكس ولكل وجه والاول هو الاصح وهو المذهب كذا في الكافي والاولى أن يفسر الفقير بمن له مادون النصاب كما في النقاية أخذا من قولهم يجوز دفع الزكاة الى من يملك مادون النصاب أو قدر نصاب غير نام وهو مستغرق في الحاجة ولا خلاف في انهما صنفان هو الصحيح لان العطف في الآية يقتضي المغايرة وانما الخلاف في انهما صنفان أو صنف واحد في غير الزكاة كالوصية والوقف والنذر فقال أبو حنيفة بالاول وهو الصحيح كما في غاية البيان وأبو يوسف بالثاني فلو أوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين فعلى الصحيح لفلان ثلث الثلث وعلى غيره نصف الثلث وانما جاز صرف الزكاة الى صنف واحد لمعنى لا يوجد في الوصية وهو دفع الحاجة وذا يحصل بالصرف الى صنف واحد والوصية ما شرعت لدفع حاجة الموصى له فانها تجوز للغني أيضا وقد يكون للموصي أغراض كثيرة لا يوقف عليها فلا يمكن تعليل نص كلامه فيجري على ظاهر لفظه من غير اعتبار المعنى كذا في البدائع ولهذا لو

﴿باب المصرف﴾ هو الفقير والمسكين وهو أسوأ حالا من الفقير

(قوله وعدن ابين) قال في القاموس وعدن ابين محركة جزيرة باليمن أقام بها ابين

﴿باب المصرف﴾ (قوله وينبغي اخراج خمس المعادن) الاولى أن يقول خمس الركاز الشامل للكنز أيضا لانه كالمعدن في المصرف قاله بعض الفضلاء

أوصى بثلث ماله للاصناف السبعة فصرف الى صنف واحد لا يجوز وقيل يجوز كذا فى المحيط وفى الخانية والذى له دين مؤجل على انسان اذا احتيج الى النفقة يجوز له أن يأخذ من الزكاة قدر كفايته الى حلول الاجل وان كان الدين غير مؤجل وان كان من عليه الدين معسرا يجوز له أخذ الزكاة فى أصح الاقاويل لانه بمنزلة ابن السبيل وان كان المديون موسرا معترفا لا يحل له أخذ الزكاة وكذا اذا كان جاحدا وله عليه بينة عادلة وان لم تكن بينة عادلة لا يحل له أخذ الزكاة مالم يرفع الامر الى القاضى فيحلفه واذا حلف بعد ذلك يحل له أخذ الزكاة اه والمراد من الدين ما يبلغ نصابا كما لا يخفى وفى فتح القدير ولو دفع الى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصابا وهو موسر بحيث لو طلبت اعطاها لا يجوز وان كان بحيث لا يعطى لو طلبت جاز اه وهو مقيد لعموم ما فى الخانية والمراد من المهر ما تعورف تعجيله لان ما تعورف تأجيله فهو دين مؤجل لا يمنع أخذ الزكاة ويكون فى الاول عدم اعطائه بمنزلة اعساره ويفرق بينه وبين سائر الديون بأن رفع الزوج للقاضى مما لا ينبغى للمرأة بخلاف غيره لكن فى البزازية وان كان موسرا والمعجل قدر النصاب لا يجوز عندهما وبه يفتى للاحتياط وعند الامام يجوز مطلقا وسيأتى بيان النصب الثلاثة آخر الباب ان شاء الله تعالى (قوله والعامل) تقدم تفسيره فى باب العاشر وعبر بالعامل دون العاشر ليشمل الساعى أيضا وقدمنا الفرق بينهما فيعطى ما يكفيه وأعوانه بالوسط مدة ذهابهم وايابهم مادام المال باقيا الا اذا استغرقت كفايته الزكاة فلا يزاد على النصف لان التنصيف عين الانصاف قيدنا بالوسط لانه لا يجوز له أن يتبع شهوته فى المأكل والمشرب والملبس لانها حرام لكونها اسرافا محضا وعلى الامام أن يبعث من يرضى بالوسط من غير اسراف ولا تقتير كذا فى غاية البيان وفى البزازية المصدق اذا أخذ عمالته قبل الوجوب أو القاضى استوفى رزقه قبل المدة جاز والافضل عدم التعجيل لاحتمال أن لا يعيش الى المدة اه وقيدنا ببقاء المال لانه لو أخذ الصدقة وضاعت فى يده بطلت عمالته ولا يعطى من بيت المال شيأ كذا فى الاجناس عن الزيادات وما يأخذه العامل صدقة فلا تحل العمالة لهاشمى لشرفه كما سيأتى وانما حلت للغنى مع حرمة الصدقة عليه لانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية والغنى لا يمنع من تناولها عند الحاجة كابن السبيل كذا فى البدائع والتحقيق ان فيه شبها بالاجرة وشبها بالصدقة فللاول يحل للغنى ولا يعطى لو هلك المال أو أداها صاحب المال الى الامام وللثانى لا يحل للهاشمى ويسقط الواجب عن أرباب الاموال لو هلك المال فى يده لان يده كيد الامام وهو نائب عن الفقراء ولا تكون مقدرة وفى النهاية رجل من بنى هاشم استعمل على الصدقة فاجرى له منها رزق فانه لا ينبغى له أن يأخذ من ذلك وان عمل فيها ورزق من غيرها فلا بأس بذلك اه وهو يفيد صحة توليته وان أخذه منها مكروه لا حرام ومن أحكام العامل ماذكره فى البزازية ان العامل اذا ترك الخراج على المزارع بدون علم السلطان يحل له لو مصرفا كالسلطان اذا ترك الخراج له (قوله والمكاتب) أى يعان المكاتب فى فك رقبته وهو المراد بقوله تعالى وفى الرقاب هو منقول عن الحسن البصرى وغيره فى تفسير الطبرى وأطلقه فشمل ما اذا كان مولاه فقيرا أو غنيا وهل ما يدفع للمكاتب منها يكون ملكا له أولا والذى فى بعض التفاسير انه لا يملك قال القاضى البيضاوى والعدول عن اللام الى فى للدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب وقيل للايذان بأنهم أحق بها اه وقال الطيبى فى حاشية الكشاف انما عدل عن اللام الى فى فى الاربعة الاخيرة لان الاربعة الاول ملاك لما عسى أن يدفع اليهم والاربعة الاخيرة لا يملكون ما يدفع اليهم انما يصرف المال فى مصالح تتعلق بهم لان التعدية بفى مقدر بالصرف فمال الرقاب يملكه السادة

والعامل والمكاتب

(قوله وكذا اذا كان جاحدا الخ) قال فى النهر بقى انه فى الاصل لم يجعل الدين المجحود نصابا ولم يفصل بين ما اذا كان له بينة عادلة أولا قال السرخسى والصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تقبل والجثو بين يدى القاضى ذل وكل أحد لا يختار ذلك وينبغى أن يعول على هذا كما فى عقد الفرائد اه (قوله وسيأتى بيان النصب الخ) أى عند شرح قوله وغنى يملك نصابا وكان الاولى أن يقول وسيأتى ان النصب ثلاثة (قوله وان أخذه منها مكروه) قال فى النهر المراد كراهة التحريم لقولهم لا يحل له ذلك لكن ما مر من ان من شرائط الساعى أن لا يكون هاشميا يعارضه وهذا الذى ينبغى أن يعول عليه

والمكاتبون لا يحصل في أيديهم شئ والغارمون بصرف نصيبهم لارباب الديون وكذلك في سبيل الله تعالى وابن السبيل مندرج في سبيل الله وأفرد بالذكر تنبيها على خصوصية وهو مجرد عن الحرفين جميعا أي اللام وفي وعطفه على اللام ممكن وفي أقرب اهـ فقد صرح بان الاربعة الاخيرة لا يملكون شيأ ويستفاد منه انهم ليس لهم صرف المال في غير الجهة التي أخذوا لاجلها وفي البدائع وانما جاز دفع الزكاة الى المكاتب لان الدفع اليه تمليك وهو ظاهر في أن الملك يقع للمكاتب فبقية الاربعة بالطريقة الاولى لكن بقي هل لهم على هذا الصرف الى غير الجهة وفي المحيط وقد قالوا انه لا يجوز لمكاتب هاشمي لان الملك يقع للمولى من وجه والشبهة ملحقة بالحقيقة في حقهم اهـ وفي شرح المجمع وان عجز المكاتب يحل لمولاه وان كان غنيا وعلى هذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا وصل الى ماله (قوله والمديون) أطلقه كالقدوري وقيده في الكافي بان لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه المراد بالغارم في الآية وهو في اللغة من عليه دين ولا يجد قضاء كما ذكره القتبي وانما لم يقيده المصنف لان الفقر شرط في الاصناف كلها الا العامل وابن السبيل اذا كان له في وطنه مال بمنزلة الفقير وفي الفتاوى الظهيرية والدفع الى من عليه الدين أولى من الدفع الى الفقير (قوله ومنقطع الغزاة) هو المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله وهو اختيار منه لقول أبي يوسف وعند محمد منقطع الحاج وقيل طلبة العلم واقتصر عليه في الفتاوى الظهيرية وفسره في البدائع بجميع القرب فيدخل فيه كل من سعى في طاعة الله تعالى وسبيل الخيرات اذا كان محتاجا اهـ ولا يخفى ان قيد الفقير لا بد منه على الوجوه كلها فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة وانما تظهر في الوصايا والاوقاف كما تقدم نظيره في الفقراء والمساكين (قوله وابن السبيل) هو المنقطع عن ماله لبعده عنه والسبيل الطريق فكل من يكون مسافرا يسمى ابن السبيل وهو غني بمكانه حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالاداء اذا وصلت اليه يده وهو فقير يدا حتى تصرف اليه الصدقة في الحال لحاجته كذا في الكافي فان قلت منقطع الغزاة أو الحج ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير والا فهو ابن السبيل فكيف تكون الاقسام سبعة قلت هو فقير الا أنه زاد عليه بالانقطاع في عبادة الله تعالى فكان مغايرا للفقير المطلق الخالي عن هذا القيد كذا في النهاية وفي الظهيرية الاستقراض لابن السبيل خير من قبول الصدقة وفي فتح القدير ولا يحل له ان يأخذ أكثر من حاجته وألحق به كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه الا به وفي المحيط وان كان تاجرا له دين على الناس لا يقدر على أخذه ولا يجد شيأ يحل له أخذ الزكاة لانه فقير يدا كابن السبيل اهـ وهو أولى من جعله غارما كما في فتح القدير وقد قدمنا في بحث الفقير تفصيلا له فراجعه (قوله فيدفع الى كلهم أو الى صنف) لان المراد بالآية بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم لا تعيين الدفع لهم ويدل له من الكتاب قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ومن السنة أنه عليه الصلاة والسلام أتاه مال من الصدقة فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة قلوبهم ثم أتاه مال آخر فجعله في الغارمين ولم يصرح في الكتاب بجواز الاقتصار على شخص واحد من صنف واحد ولا شك فيه عندنا لان الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس ولهذا لو حلف لا يتزوج النساء ولا يشتري العبيد يحنث بالواحد فالمعنى في الآية ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير ولا يرد

والمديون ومنقطع الغزاة وابن السبيل فيدفع الى كلهم أو الى صنف

(قوله لكن بقي الخ) قال الرملي الذي يقتضيه نظر الفقيه الجواز تامل اهـ قلت بل جزم به المقدسي في شرحه فقال واذا ملك المدفوع له جاز له صرفه فيما شاء (قوله وقد قالوا انه) أي دفع الزكاة (قوله فحينئذ لا تظهر ثمرته في الزكاة) قال في النهر والخلف لفظي للاتفاق على ان الاصناف كلهم سوى العامل يعطون بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقا اهـ هذا وفي منح الغفار بعد ذكره ما مر عن البدائع من تعليل حل الدفع للعامل الغني بانه فرغ نفسه لهذا العمل فيحتاج الى الكفاية الخ قال وبهذا التعليل يقوى ما نسب الى بعض الفتاوى ان طالب العلم يجوز له أن يأخذ الزكاة وان كان غنيا اذا فرغ نفسه لافادة العلم واستفادته لكونه عاجزا عن الكسب والحاجة داعية الى ما لا بد منه وهكذا رأيته بخط موثوق وعزاه الى الواقعات والله تعالى أعلم اهـ قلت وقد رأيته أيضا في جامع الفتاوى معزيا الى المبسوط ونصه وفي المبسوط لا يجوز دفع الزكاة الى من يملك نصابا الا الى طالب العلم والغازي والمنقطع لقوله عليه السلام يجوز دفع الزكاة لطالب العلم وان كان له نفقة أربعين سنة اهـ وهذا مناف لدعوى النهر تبعا لفتح القدير الاتفاق تامل (قوله ولا يحل له أن يأخذ أكثر من حاجته)

خالعنى

أقول تقدم عن شرح المجمع ان ابن السبيل اذا وصل الى ماله وبقي معه شيء من مال الزكاة الذي أخذه يحل له كما يحل للمولى المكاتب الذي عجز لكن لا منافاة فان ما هنا معناه انه يأخذ ما يغلب على ظنه انه قدر الحاجة لا أكثر ولا يخفى انه مع غلبة الظن قد يفضل معه شيء فأفاد ما في المجمع ان هذا الفاضل يحل له (قوله وفيه خلاف أبي يوسف) أي في جواز دفع غير الزكاة اليه خلاف أبي يوسف قال الرملي قال في الحاوي القدسي وبه نأخذ (قوله وأطلقه فشمل المستأمن) قال الرملي أي أطلق في غاية البيان الحربي فشمل المستأمن ودخوله في الحربي ظاهر لانه

لا يقر في دار الاسلام وانما الاذن خصه بوصف لا يمنع اطلاق الحربي عليه تامل (قوله رجع المتبرع على الدائن لا على المدين) الاظهر عبارة الزيلعي وهي يسترده الدافع وليس للمديون أخذه فقوله وليس للمديون أخذه هو

لا الى ذمي وصح غيرها وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق

ثمرة قوله قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير لانه لو اقتضى تمليكه من المدين كان حق الاخذ عند المصادقة المذكورة للمديون لا للدائن (قوله ويستفاد منه ان رجوع المتبرع الخ) أقول لفظ المتبرع يستفاد منه انه بغير أمر المديون وقوله على الدائن متعلق برجوع وقوله فهو تمليك منه أي من المديون أي انه بمنزلة القرض منه والدائن نائب عن المديون في القبض لان من قضى دين غيره بامره لم يكن متبرعا فله الرجوع على الآمر وان لم يشترط الرجوع في الصحيح ولذا قال وانما يرجع على المديون (قوله كما بحثه المحقق الخ) وذلك حيث قال لانه بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب عن الفقير وعدم الدين في الواقع انما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا التمليك الاول لان غاية الامر أن يكون ملك فقيرا على ظن انه مديون وظاهر وعدمه لا يؤثر عدم الملك بعد وقوعه لله تعالى الخ وما وقع في النهر من انه يرجع على المديون

خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء في يدها فانه يلزمها ثلاثة ولو حلف لا يكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فالحاصل ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولا مسوغ للخلف الا عند تعذر الاصل وعلى هذا تنصف الموصى به لزيد والفقراء كالوصية لزيد وفقير (قوله لا الى ذمي) أي لا تدفع الى ذمي لحديث معاذ خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم لا لان التنصيص على الشيء ينفي الحكم عما عداه بل للامر بردها الى فقراء المسلمين والصرف الى غيرهم ترك للامر وحديث معاذ مشهور تجوز الزيادة به على الكتاب ولئن كان خبر واحد فالعام خص منه البعض بالدليل القطعي وهو الفقير الحربي بالآية وأصوله وفروعه بالاجماع فيخص الباقي بخبر الواحد كما عرف في الاصول (قوله وصح غيرها) أي وصح دفع غير الزكاة الى الذمي واجبا كان أو تطوعا كصدقة الفطر والكفارات والمنذور لقوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية وخصت الزكاة بحديث معاذ وفيه خلاف أبي يوسف ولا يرد عليه العشر لان مصرفه مصرف الزكاة كما قدمناه فلا يدفع الى ذمي والصرف في الكل الى فقراء المسلمين أحب وقيد بالذمي لان جميع الصدقات فرضا كانت أو واجبة أو تطوعا لا تجوز للحربي اتفاقا كما في غاية البيان لقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأطلقه فشمل المستأمن وقد صرح به في النهاية (قوله وبناء مسجد وتكفين ميت وقضاء دينه وشراء قن يعتق) بالجر بالعطف على ذمي والضمير في دينه للميت وعدم الجواز لانعدام التمليك الذي هو الركن في الاربعة لان الكفن على ملك المتبرع حتى لو افترس الميت السبع كان الكفن للمتبرع لا لورثة الميت وقضاء دين الغير لا يقتضي التمليك من ذلك الغير الحي فالميت أولى بدليل انه لو قضى دين غيره ثم تصادق الدائن والمديون على عدمه رجع المتبرع على الدائن لا على المديون والاعتاق اسقاط لا تمليك قيد بقضاء دين الميت لانه لو قضى دين الحي ان قضاه بغير أمره يكون متبرعا ولا يجزئه عن الزكاة وان قضاه بامره جاز ويكون القابض كالوكيل له في قبض الصدقة كذا في غاية البيان وقيده في النهاية بان يكون المديون فقيرا ولا بد منه ويستفاد منه أن رجوع المتبرع بقضاء الدين عند التصادق على الدائن محمول على ما اذا كان بغير أمر المديون أما اذا كان بامره فهو تمليك منه فلا رجوع عند التصادق بانه لا دين على الدائن وانما يرجع على المديون وهو بعمومه يتناول ما لو دفعه ناويا الزكاة وينبغي ان لا رجوع فيها كما بحثه المحقق في فتح القدير فليراجع والحيلة في الجواز في هذه الاربعة ان يتصدق بمقدار زكاته على فقير ثم يأمره بعد ذلك بالصرف الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الزكاة وللفقير ثواب هذه القرب كذا في المحيط وأشار المصنف الى أنه لو أطعم يتيما بنيتها لا يجزئه لعدم التمليك الا اذا دفع له الطعام كالكسوة اذا كان يعقل

القبض والا فلا ولو دفع الصغير الى وليه كذا فى الخانية والمراد بالعقل هنا أن لا يرمى به ولا يخدع عنه
(قوله وأصله وان علا وفرعه وان سفل) بالجر أى لا يجوز الدفع الى أبيه وجده وان علا ولا الى ولده
وولد ولده وان سفل لان المنفعة لم تنقطع عن المملك من كل وجه كما قدمه فى تعريف الزكاة لان
الواجب عليه الاخراج عن ملكه رقبة ومنفعة ولم يوجد فى الاصول والفروع الاخراج عن ملكه
منفعة وان وجد رقبة وفى عبده وجد الاخراج منفعة لا رقبة كذا فى المستصفى وفيه اشارة الى ان
هذا الحكم لا يخص الزكاة بل كل صدقة واجبة لا يجوز دفعها لهم كاحد الزوجين كالكفارات
وصدقة الفطر والنذور وقيد باصله وفرعه لان من سواهم من القرابة يجوز الدفع لهم وهو أولى لما
فيه من الصلة مع الصدقة كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات والاخوال والخالات الفقراء ولهذا
قال فى الفتاوى الظهيرية ويبدأ فى الصدقات بالاقارب ثم الموالى ثم الجيران وذكر فى موضع آخر
معزيا الى أبى حفص الكبير لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج فيسد حاجتهم وفى المحيط ولو دفع
الى أخته ولها مهر على زوجها الموسر يبلغ نصابا يجوز عند أبى حنيفة ولا يحل عندهما وبه يفتى
احتياطا ولو دفع زكاته الى من نفقته واجبة عليه من القرايب جاز اذا لم يحتسبها من النفقة وفى القنية
دفع زكاته فى مرض موته الى أخيه ثم مات وهو وارثه وقعت موقعها ثم رقم بانه لا يصح كمن أوصى
بالحج ليس للوصى ان يدفعه الى قريب الميت لانه وصية كذا هذا ثم رقم بانه يصح لكن للورثة الرد
باعتبار انه وصية اهـ والذى يظهر ترجيح الاول وأطلق فى فرعه فشمل ثابت النسب منه وغيره
اذا كان مخلوقا من مائه فلا يدفع الى المخلوق من مائه بالزنا ولا الى ولد أم ولده الذى نفاه وخرج ولد
المنعى اليها زوجها اذا تزوجت ثم ولدت ثم جاء الاول حيا فان على قول أبى حنيفة المرجوع عنه
الاولاد للاول ومع هذا يجوز دفع زكاة الاول اليهم وتجوز شهادتهم له كذا فى معراج الدراية
لعدم الفرعية ظاهرا وعلى هذا فينبغى على هذا القول ان لا يجوز للثانى دفع الزكاة اليهم لوجود
الفرعية حقيقة وان لم يثبت النسب منه لكن المنقول فى الفتاوى الولوالجية انه يجوز للثانى الدفع
اليهم وتجوز شهادتهم له على قول الامام وروى رجوعه وعليه الفتوى وعليه فللاول الدفع اليهم
دون الثانى وعلم من تعليل المسئلة بعدم انقطاع المنفعة عن المملك ان خمس المعادن يجوز صرفه الى
الاصول والفروع وأحد الزوجين لان له ان يحبس الخمس لنفسه اذا كانت الاربعة الاخماس
لا تغنيه فأولى أن يجوز لغيره لانه أبعد من نفسه كذا ذكر الاسبيجابى وقيد بالصدقة الواجبة لان
صدقة التطوع الاولى دفعها الى الاصول والفروع كذا فى البدائع (قوله وزوجته وزوجها) أى
لا يجوز الدفع لزوجته ولا دفع المرأة لزوجها لما قدمناه من عدم قطع المنفعة عنه من كل وجه وفى
دفعها له خلافهما لقوله عليه الصلاة والسلام لك أجران أجر الصدقة وأجر الصلة قاله لامرأة ابن
مسعود وقد سألته عن التصدق عليه قلنا هو محمول على النافلة كذا فى الهداية أطلق الزوجة فشمل
الزوجة من وجه فلا يجوز الدفع الى معتدته من بائن ولو بثلاث كذا فى المعراج واعلم ان فى شهادة
أحد الزوجين لصاحبه تعتبر الزوجية وقت الاداء وفى الرجوع فى الهبة وقت الهبة وفى الوصية
وقت الموت وفى الاقرار لها فى مرض موته الاعتبار لوقت الاقرار وفى الحدود يعتبر كلا الطرفين
حتى لو سرق من امرأته ثم أبانها أو من أجنبية ثم تزوجها ثم اختصما لم يقطع كذا فى النهاية وفى
فتاوى قاضيخان من الشهادات ما يدل على ان العبرة فيها لوقت الحكم وسيأتى ان شاء الله تعالى
وفى الظهيرية رجل دفع زكاة ماله الى رجل وأمره بالاداء فاعطى الوكيل ولد نفسه الكبير أو الصغير

وأصله وان علا وفرعه وان سفل وزوجته وزوجها

سهو لان الكلام فيما اذا دفعه ناويا الزكاة

أو امرأته وهم محاويج جاز ولا يمسك لنفسه شيأ ولو ان صاحب المال قال له ضعه حيث شئت له أن يمسك لنفسه اهـ (قوله وعبده ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض) أي لا يجوز الدفع الى هؤلاء لعدم التمليك أصلا في غير المكاتب ولعدم تمامه فيه لان له حقا في كسب مكاتبه ولذا لو تزوج بامة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بامة نفسه ومعتق البعض كالمكاتب واذا كان معتق البعض لغيره فقد قدم ان الدفع لمكاتب الغير هو المراد بالرقاب فلا يرد عليه هنا وهذا اذا كان العبد كله لمعتق بعضه فلو كان بين اثنين فأعتق أحدهما حصته وهو معسر واختار الساكت الاستسعاء فللمعتق الدفع لانه مكاتب لشريكه وليس للساكت الدفع لانه مكاتبه وهذا اذا كان الشريك أجنبيا وان كان ولده فلا لان الدفع لمكاتب الولد غير جائز كالدفع لابنه وان كان المعتق موسرا واختار الساكت تضمينه فللساكت الدفع للعبد لانه أجنبي عنه وليس للمعتق الدفع اذا اختار استسعاءه لانه مكاتبه لما انه بالضمان مخير بين اعتاق الباقي أو الاستسعاء (قوله وغني يملك نصابا) أي لا يجوز الدفع له لحديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم أطلقه فشمل النصاب النامي السالم من الدين الفاضل عن الحوائج الاصلية الموجب لكل واجب مالي والنصاب الذي ليس بنام الفارغ عما ذكر الموجب لثلاثة صدقة الفطر والاضحية ونفقة القريب فان كلا منهما محرم لاخذ الزكاة ولا يرد عليه الغني بقوت يومه فانه لا يملك نصابا وتسمية الشارحين له نصابا وجعلهم النصب ثلاثة مجاز لما في الصحاح النصاب من المال القدر الذي يجب فيه الزكاة اذا بلغه نحو مائتي درهم وخمس من الابل اذ ليس قوت اليوم مقدار الكن في ضياء الحلوم نصاب كل شئ أصله ومنه النصاب المعتبر في وجوب الزكاة وهو يقتضي اطلاق النصاب عليه حقيقة اذ قوت اليوم أصل تحريم السؤال وقيدنا بكونه فارغا عن الحوائج الاصلية لانه لو كان مستغرقا بها حلت له فتحل لمن ملك كتبا تساوي نصابا وهو من أهلها للحاجة الا ان زادت على قدرها أو كان جاهلا والفقيه غني بكتبه ولو كان محتاجا اليها القضاء دينه فيجب بيعها كما في القنية من باب الحبس من القضاء ويحل لمن له دور وحوانيت تساوي نصبا وهو محتاج لغلتها لنفقته ونفقة عياله على خلاف فيه ولمن عنده طعام سنة تساوي نصابا لعياله على ما هو الظاهر بخلاف قضاء الدين فانه يجب عليه بيع قوته الا قوت يومه كما في القنية من الحبس وحلت لمن له نصاب وعليه دين مستغرق أو منقص للنصاب وحلت لمن له كسوة الشتاء لا يحتاج اليها في الصيف وللمزارع اذا كان له ثوران لا ان زاد وبلغ نصابا ولا تحل لمن له دار تساوي نصبا والفاضل عن سكناه يبلغ نصابا وقيد بملك النصاب لان من ملك مادونه يحل له أخذها اذا كان قيمته لا تبلغ نصابا ولو كان صحيحا مكتسبا قيدنا به لانه لو كان تسعة عشر دينارا تساوي ثلاثمائة درهم لا تحل له الزكاة كذا في المحيط عن محمد وفي الفتاوى الظهيرية خلافه قال وقال هشام سألت محمدا عن رجل له تسعة عشر دينارا تساوي ثلاث مائة درهم هل يسعه ان يأخذ قال نعم ولا يجب عليه صدقة فطره وقيد بالزكاة لان النفل يجوز للغني كما للهاشمي وأما بقية الصدقات المفروضة والواجبة كالعشر والكفارات والنذور وصدقة الفطر فلا يجوز صرفها للغني لعموم قوله عليه الصلاة والسلام لا تحل صدقة لغني خرج النفل منها لان الصدقة على الغني هبة كذا في البدائع وأما صدقة الوقف فيجوز صرفها الى الاغنياء ان سماهم الواقف والا فلا لانها من الصدقة الواجبة كذا في البدائع أيضا وفرعوا على منع دفع الزكاة للغني مالو دفع قوم زكاتهم الى من يجمعها لفقير واجتمع عنده الاكثر من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا

وعبده ومكاتبه ومدبره وأم ولده ومعتق البعض وغني يملك نصابا

(قوله ولا تحل لمن له دار تساوي نصبا الخ) هذه رواية ابن سماعة عن محمد قال في التتارخانية وفي البقالي وأطلق في الكشف عن محمد رحمه الله اذا كان له دار تساوي عشرة آلاف درهم ولو باعها واشترى بألف لوسعه ذلك لا آمر ببيعها ثم نقل عن الصغرى اذا كان له دار يسكنها يحل له الصدقة وان لم تكن الدار جميعها مستحقة لحاجته بان كان لا يسكن الكل هو الصحيح (قوله قيدنا به) أي بقوله اذا كان قيمته أي قيمة مادون النصاب لا تساوي نصابا

(قوله سواء كان يساوي مائتي درهم أولا) تبعه على هذه أخوه وتلميذه في المنح وجزم في الشرنبلالية بأنه وهم قال وقد ذكر خلافه في الاشباه والنظائر في فن المعاياة فقد ناقض نفسه ولم أر أحدا من شراح الهداية صرح بما ادعاه بل عباراتهم مفيدة خلافه غير انه قال في العناية ولا يجوز دفع الزكاة الى من ملك نصابا سواء كان من النقود أو السوائم أو العروض اه فاوهم ماذكره وهو مدفوع لان قول العناية سواء كان الخ مفيد تفسير النصاب بالقيمة مطلقا لما ان العروض ليس نصابها الا ما يبلغ قيمته مائتي درهم وقد صرح بان المعتبر مقدار النصاب في التبيين وغيره واستدل له في الكافي بقوله عليه السلام من سأل وله ما يغنيه فقد سأل الناس الحافا قيل وما الذي يغنيه قال مائتا درهم أو عدلها اه ونحوه في المحيط فقد شمل الحديث اعتبار السائمة بالقيمة لاطلاقها وقد نص على اعتبار قيمة السوائم في عدة كتب من غير خلاف في الاشباه والسراج والوهبانية وشرحها للمصنف ولابن الشحنة والذخائر الاشرفية وفي الجوهرة قال المرغيناني اذا كان له خمس من الابل قيمتها أقل من مائتي درهم تحل له الزكاة وتجب عليه وبهذا ظهر ان المعتبر نصاب النقد من أي مال كان بلغ نصابا أي من جنسه أو لم يبلغ اه مانقله عن المرغيناني اه ما في الشرنبلالية ووفق بعض محشي الدر المختار بحمل مامر عن المحيط والظهيرية على اختلاف الرواية عن محمد في ان المعتبر في النصاب المحرم الوزن أو القيمة فما في المحيط الثاني وما في الظهيرية الاول والظاهر ان اعتبار الوزن خاص بالموزون لتأتيه فيه أما المعدود وهو كالسائمة فيعتبر فيه العدد بدل الوزن فما في البحر والنهر والمنح مرور على ما في الظهيرية وما في الشرنبلالية على ما في المحيط وبهذا يندفع التنافي بين كلام القوم اه ملخصا قلت هذا ممكن ولكن لو ورد في كلامهم ما هو صريح فيما قاله المؤلف لحصل التنافي أما مع عدمه على ما ادعاه الشرنبلالي فلا حاجة اليه لعدم التنافي تأمل (قوله خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير) أي الزمن الذي ليس في عيال مولاه وقوله واختاره في الذخيرة فيه نظر فانه في الذخيرة حكاه بقوله وعن أبي يوسف ولم أر في كلامه ما يقتضي اختياره ومجرد الحكاية لقول لا يفيد اختياره تأمل (قوله وقد يقال الخ) قال العلامة المقدسي أقول ان أريد ان المولى ليس بمصرف لغناه فابن السبيل غني ولا صدقة لغني أو يقال العبد المذكور لا ينزل حاله عن مأذون مديون وهو لا يملك المولى كسبه عند أبي حنيفة فجاز الصرف اليه فليجز ههنا للضرورة المذكورة ويجوز أن يخالف أبو يوسف أصله فيه للضرورة اه

وعبده وطفله

كل من دفع قبل أن يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت زكاته ومن دفع بعده لا يجوز الا أن يكون الفقير مديونا فيعتبر هذا التفصيل في مائتين تفضل بعد دينه فان كان بغير أمره جاز الكل مطلقا لانه في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافع فما اجتمع عنده ملكهم كذا في فتح القدير وللغني أن يشتري الصدقة الواجبة من الفقير ويأكلها وكذا لو وهبها له لما علم أن تبدل الملك كتبدل العين فلو أباحها له ولم يملكها منه ذكر أبو المعين النسفي أنه لا يحل تناوله للغني وقال خواهر زاده يحل كذا في الفوائد التاجية والذي يظهر ترجيح الاول لان الاباحة لو كانت كافية لما قال عليه الصلاة والسلام في واقعة بريرة هو لها صدقة ولنا هدية كما لا يخفى الا أن يقال بالفرق بين الهاشمي والغني وان قيل به فصحيح لما تقدم ان الشبهة في حق الهاشمي كالحقيقة بدليل منع الهاشمي من العمالة بخلاف الغني ودخل تحت النصاب النامي المذكور أولا الخمس من الابل السائمة وان ملكها أو نصابا من السوائم من أي مال كان لا يجوز دفع الزكاة له سواء كان يساوي مائتي درهم أولا وقد صرح به شراح الهداية عند قوله من أي مال كان وفي معراج الدراية قوله ويجوز دفعها الى من يملك أقل من ذلك ولكنه لا يطيب للآخذ لانه لا يلزم من جواز الدفع جواز الاخذ كظن الغني فقيرا اه وهو غير صحيح لان المصرح به في غاية البيان وغيرها أنه يجوز أخذها لمن ملك أقل من النصاب كما يجوز دفعها نعم الاولى عدم الاخذ لمن له سداد من عيش كما صرح به في البدائع (قوله وعبده وطفله) أي لا يجوز دفع الزكاة وما ألحق بها العبد الغني وولده الصغير لان الملك في العبد يقع لمولاه وهو ليس بمصرف كذا في الكافي فأفاد ان المراد بالعبد غير المديون المستغرق لما في يده ورقبته أما هو فيجوز دفعها له لعدم ملك المولى اكسابه في هذه الحالة عند الامام لما عرف خلافا لهما وأطلق العبد فشمل القن والمدبر وأم الولد والزمن الذي ليس في عيال مولاه ولم يجد شيأ أو كان مولاه غائبا خلافا لما روى عن أبي يوسف في الاخير واختاره في الذخيرة لانه لا ينفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وقد يجاب بانه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل كذا في فتح القدير وقد يقال ان الملك هنا يقع للمولى

وهو ليس بمصرف وأما ابن السبيل فمصرف فالاولى الاطلاق كما هو المذهب وقد تقدم ان الدفع الى مكاتب الغنى جائز وانما منع من الدفع لطفل الغنى لانه يعد غنيا بغناء أبيه كذا قالوا وهو يفيد ان الدفع لولد الغنية جائز اذ لا يعد غنيا بغناء أمه ولو لم يكن له أب وقد صرح به فى القنية وأطلق الطفل فشمل الذكر والانثى ومن هو فى عيال الاب أولا على الصحيح لوجود العلة وقيد بالطفل لان الدفع لولد الغنى اذا كان كبيرا جائز مطلقا وقيد بعبده وطفله لان الدفع الى أب الغنى وزوجته جائز سواء فرض لها نفقة أولا (قوله وبنى هاشم ومواليهم) أى لا يجوز الدفع لهم لحديث البخارى نحن أهل بيت لا تحل لنا الصدقة ولحديث أبى داود مولى القوم من أنفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة أطلق فى بنى هاشم فشمل من كان ناصرا للنبى صلى الله عليه وسلم ومن لم يكن ناصرا له منهم كولد أبى لهب فيدخل من أسلم منهم فى حرمة الصدقة لكونه هاشميا فان تحريم الصدقة حكم يختص بالقرابة من بنى هاشم لا بالنصرة كذا فى غاية البيان وقيده المصنف فى الكافى تبعا لما فى الهداية وشروحها بآل على وعباس وجعفر وعقيل وحرث بن عبد المطلب ومشى عليه الشارح الزيلعى والمحقق فى فتح القدير وصرحا باخراج أبى لهب وأولاده من هذا الحكم لان حرمة الصدقة لبنى هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذريتهم حيث نصروه عليه الصلاة والسلام فى جاهليتهم واسلامهم وأبو لهب كان حريصا على أذى النبى صلى الله عليه وسلم فلم يستحقها بنوه واختاره المصنف فى المستصفى وروى حديثا لا قرابة بينى وبين أبى لهب ونص فى البدائع على ان الكرخى قيد بنى هاشم بالخمسة من بنى هاشم فكان المذهب التقييد لان الامام الكرخى ممن هو أعلم بمذهب أصحابنا وقيد ببنى هاشم لان بنى المطلب تحل لهم الصدقة وليسوا كبنى هاشم وان استووا فى القرابة لان عبد مناف جد النبى صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ولعبد مناف أربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس والخمسة المذكورون من بنى هاشم لان العباس والحرث عمان للنبى صلى الله عليه وسلم وجعفر وعقيل اخوان لعلى بن أبى طالب وهو عم النبى صلى الله عليه وسلم وكان لابى طالب أربعة من الاولاد وله طالب فمات ولم يعقب وكان بينه وبين عقيل عشر سنين وبين عقيل وجعفر عشر سنين وبين جعفر وعلى عشر سنين وأمهم فاطمة بنت أسد بن هاشم بن عبد مناف كذا فى غاية البيان وجمهرة النسب وقال المصنف فى الكافى وهذا فى الواجبات كالزكاة والنذر والعشر والكفارة أما التطوع والوقف فيجوز الصرف اليهم لان المؤدى فى الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل وفى النفل تبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء اهـ وانما لم تلحق صدقة التطوع لهم بالوضوء على الوضوء فيتدنس به المؤدى لان الاصل يقتضى عدمه وانما قلنا به فى الماء للنص الوارد الوضوء على الوضوء نور على نور اذ ازدياد النور يقتضى زوال الظلمة بقدره لا محالة كذا فى النهاية مختصرا وفيها عن العتابى ان النفل جائز لهم بالاجماع كالنفل للغنى وتبعه صاحب المعراج واختاره فى المحيط مقتصرا عليه وعزاه الى النوادر ومشى عليه الاقطع فى شرح القدورى واختاره فى غاية البيان ولم ينقل غيره شارح المجمع فكان هو المذهب وأثبت الشارح الزيلعى الخلاف فى التطوع على وجه يشعر بترجيح الحرمة وقواه المحقق فى فتح القدير من جهة الدليل لاطلاقه وقد سوى المصنف فى الكافى بين التطوع والوقف كما سمعت وهكذا فى المحيط وفى شرح الطحاوى وغيره ان الحل مقيد بما اذا سماهم أما اذا لم يسمهم فلا لانها صدقة واجبة ورده المحقق فى فتح القدير باب صدقة الوقف

وبنى هاشم ومواليهم

(قوله اذا كان كبيرا) أى بالغا كما فى القهستانى وبه علم ان المراد بالطفل غير البالغ

(قوله وفيه نظر الخ) قال الرملي قد يقال وجوبه بالنذر العارض لا يعارض اه وكذا أجاب بعضهم بان مراده لا ايجاب واجب بايجاب الله تعالى اه وبالجملة فما ذكره المؤلف لا يدفع بحث المحقق اذ بعد حمل كلامهم على الوقف المنذور (قوله وقيل بل كانت الصدقة تحل الخ) قال في النهر والذي ينبغي اعتماده الاول لقوله في الحديث وحرم عليكم أوساخ الناس ولا شك ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام منزهون عن ٢٦٦ ذلك اه وفي حواشي مسكين عن الحموي عن ابن بطال اتفق الفقهاء على ان أزواجه عليه الصلاة والسلام لا يدخلن في الذين حرمت عليهم الصدقة قال ثم قال الحموي وفي المغني عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت انا آل محمد لا تحل لنا الصدقة قال فهذا يدل على تحريمها عليهن (قوله باجتهاد بدون ظن) أي بان اجتهد

ولودفع بتحر فبان انه غني أوهاشمي أوكافر أوأبوه أوابنه صح ولوعبده أومكاتبه لا

ولم يترجح عنده شئ وقوله أو بغير اجتهاد أصلا أي بعد الشك بدليل قوله الآتي لانه لودفعها ولم يخطر بباله الخ وقوله أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف الظاهر ان قوله بعد الشك من تصرف النساخ اذ لا موقع لذكره هنا ومحله أن يذكر عقب قوله أصلا فتصير العبارة هكذا أو بغير اجتهاد أصلا بعد الشك أو بظن انه ليس بمصرف الخ (قوله ودفع المال الى غير الفقير قربة الخ) قال في النهر كون الاعطاء لا يكون به عاصيا مطلقا ممنوع فقد صرح ولم الاسبيجابي بانه اذا غلب على ظنه غناه حرم عليه الدفع اه وفيه انه لا يخلو اما أن يراد بالغني في كلام الاسبيجابي ما هو المتبادر منه وهو أن يكون مالك نصاب أولا بان كان يملك قوت يومه فقط فان كان الاول فالدفع اليه يكون هبة وهي جائزة وان كان الثاني كما حمله عليه في النهر آخر الباب فلا يتوجه المنع به لانه مصرف والكلام فيمن ظنه غير مصرف فالدفع اليه يكون هبة كما يأتي آخر

كالنفل لانه متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف على الناظر اه وفيه نظر اذ الايقاف قد يكون واجبا كما اذا كان منذورا كان قال ان قدم أبي فعلي ان أقف هذه الدار صرح المحقق نفسه في كتاب الوقف بذلك وأورد سؤالا كيف يلزم النذر به وليس من جنسه واجب وأجاب بانه يجب على الامام ان يقف مسجدا من بيت المال للمسلمين وان لم يكن في بيت المال شئ فعلى المسلمين وفي الفتاوى الظهيرية من كتاب الزكاة من فصل النذر رجل سقط منه شئ فقال ان وجدته فلله على أن أقف أرضي هذه على أبناء السبيل فوجده كان عليه الوفاء به فان وقف أرضه على من يجوز له صرف الزكاة اليه من الاقارب والاجانب جاز اه وأطلق الحكم في بني هاشم ولم يقيده بزمان ولا بشخص للاشارة الى رد رواية أبي عصمة عن الامام أنه يجوز الدفع الى بني هاشم في زمانه لان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس أمر الغنائم وايصالها الى مستحقها واذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض وللاشارة الى رد الرواية بان الهاشمي يجوز له أن يدفع زكاته الى هاشمي مثله لان ظاهر الرواية المنع مطلقا وقيد بمولى الهاشمي لان مولى الغني يجوز الدفع اليه لان الغني أهل لها لكن الغنى مانع ولا مانع في حق المولى والحديث ليس على عمومه أعني مولى القوم من أنفسهم ولهذا قال الاسبيجابي في تفسيره يعني في حل الصدقة وحرمتها والاذولى القوم ليس منهم من جميع الوجوه ألا ترى انه ليس بكفؤ لهم وان مولى المسلم اذا كان كافرا تؤخذ منه الجزية وان كان مولى التغلبي تؤخذ منه الجزية لا المضاعفة اه وفي آخر مبسوط الامام السرخسي من كتاب الكسب وتكلم الناس في حق سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام أتحل لهم الصدقة أم لا فنهم من يقول ما كان يحل أخذ الصدقة لسائر الانبياء أيضا ولكن كانت تحل لقراباتهم ثم ان الله تعالى أكرم نبينا بان حرم الصدقة على قرابته اظهارا لفضيلته وقيل بل كانت الصدقة تحل لسائر الانبياء وهذه خصوصية لنبينا عليه أفضل الصلاة والسلام (قوله ولودفع بتحر فبان انه غني أوهاشمي أوكافر اوأبوه أوابنه صح ولوعبده أومكاتبه لا) لحديث البخاري لك ما نويت يازيد ولك ما أخذت يامعن حين دفعها زيد الى ولده معن وليس المراد بالتحري الاجتهاد بل غلبة الظن بانه مصرف بعد الشك في كونه مصرفا وانما قلنا هذا لانه لودفع باجتهاد بدون ظن أو بغير اجتهاد أصلا أو بظن انه بعد الشك ليس بمصرف ثم تبين المانع فانه لا يجزئه وكذا لو لم يتبين شئ فهو على الفساد حتى يتبين أنه مصرف ولودفع الى من يظن أنه ليس بمصرف ثم تبين أنه مصرف يجزئه والفرق بين هذا وبين من صلى باجتهاد الى جهة يظن انها ليست القبلة حيث لا تجزئه الصلاة وان ظهر انها القبلة بل قال الامام يخشى عليه الكفر ان الصلاة الفرض لغير القبلة معصية والمعصية لا تنقلب طاعة ودفع المال الى غير الفقير قربة يثاب عليها وقيدنا بكونه بعد الشك لانه لودفعها

الباب وهي مندوبة وقبولها سنة على ان كلام الاسبيجابي الظاهر منه ان المراد به دفع الزكاة وان المراد بالغني المعتبر وجه الحرمة حينئذ عدم سقوط الزكاة عنه بهذا الدفع واذا احترز به يكون مانعا للزكاة والمراد بقولهم في الفرق ودفع المال الى غير الفقير قربة غير الزكاة كما لا يخفى فاني يتوجه المنع (قوله وأطلق الكافر الخ) قال في كفاية البيهقي دفع الى حربي خطأ ثم تبين جاز على رواية الأصل وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة انه لا يجوز وهو قوله اه قال الاقطع وقال أبو يوسف لا يجوز وهو أحد قولي الشافعي وقوله الآخر مثل قول أبي حنيفة قال في مشكلات خواهر زاده قوله ثم ظهر انه غني أو هاشمي أو كافر أي ذمي لان الاجماع منعقد انه لو كان مستأمنا أو حربيا فانه تجب الاعادة اه ونص في المختار على جواز الدفع فيما اذا ظهر انه حربي واطلاقه في الكنز بقوله أو كافر من غير تقييد بالذمي يدل على الجواز كذا في شرح الكنز للعلامة ابن الشلبي شيخ المؤلف صاحب البحر (قوله وهي واقعة في زماننا) قال الرملي قد يفرق بين المسئلتين بان الوصي في مسئلة المعراج وجدت منه المخالفة حقيقة لانه مأمور بالدفع الى الفقراء وقد أعطى الى الاغنياء وفي الواقعة لم توجد المخالفة حقيقة لان المأمور به شراء دار وظهور انها وقف لا يوجب المخالفة كالاستحقاق يدل عليه ما في التتارخانية عن نوادر هشام رجل ترك ثلاثة آلاف درهم وأوصى الى رجل أن يعتق عنه نسمة بألف درهم فاشتراها الوصي بألف وأعتقها ثم استحقت فلا ضمان على الوصي وان ظهر انها حرة فالوصي ضامن اه وأيضا دار الوقف تقبل البيع في الجملة حتى فرقوا بين ضم الحر الى العبد وبين ضم الوقف الى الملك فسرى البطلان في الاول دون الثاني قال الشارح في البيع الفاسد في مسئلة ضم الوقف الى الملك في الفرق بينها وبين ضم الحر الى العبد الوقف بعد القضاء وان صار لازما بالاجماع لكنه يقبل البيع بعد لزوم الوقف اما بشرط الاستبدال وهو صحيح على قول أبي يوسف المفتى به أو بضعف غلته كما هو قولهما أو بورود غصب عليه ولا يمكن انتزاعه فللناظر بيعه كما في فتاوى قاضيخان أو بقضاء قاض حنبلي ببيعه فان عنده يجوز بيع الوقف ليشتري ببدله ما هو خير منه كما في معراج الدراية فكيف يجعل الوقف كالحر مع وجود هذه الاسباب لبيعه والله تعالى الموفق للصواب اه فتأمل ذلك اه

ولم يخطر بباله أنه مصرف أم لا فهو على الجواز الا اذا تبين أنه غير مصرف لان الظاهر انه صرف الصدقة الى محلها حيث نوى الزكاة عند الدفع والظاهر لا يبطل الا باليقين حتى لو شك فيه بعد ذلك ولم يظهر له شئ لا تلزمه الاعادة لان الظاهر الاول لا يبطل بالشك وليس له أن يسترد ما دفعه اذا تبين أنه ليس بمصرف ووقع تطوعا كذا في البدائع واختلف المشايخ في كونه يطيب للفقير وعلى القول بانه لا يطيب قيل يتصدق به لخبثه وقيل يرده على الدافع كذا في معراج الدراية وأطلق الكافر فشمل الذمي والحربي وقد صرح بهما في المبتغى بالمعجمة وفي المحيط اذا ظهر أنه حربي فيه روايتان والفرق على احداهما انه لم توجد صفة القربة أصلا والحق المنع فقد قال في غاية البيان معزيا الى التحفة وأجمعوا انه اذا ظهر انه حربي ولو مستأمنا لا يجوز وكذا في معراج الدراية معللا بان صلته لا تكون برا شرعا ولذا لم يجز التطوع اليه فلم يقع قربة ولا يخفى ان أحد الزوجين كالاصول والفروع وان المدبر وأم الولد داخلان تحت العبد والمستسعى كالمكاتب عنده وعندهما حر مديون كذا في البدائع وقيد بالزكاة لانه لو أوصى بثلث ماله للفقراء فأعطاهم الوصي ثم تبين انهم أغنياء لم يجز وهو ضامن بالاتفاق لان الزكاة حق الله تعالى فاعتبر فيها الوسع والوصية حق العباد فاعتبر فيها الحقيقة ألا ترى أن النائم اذا أتلف شيأ يضمن ولا يأثم كذا في معراج الدراية وقياسه ان الوصي بشراء دار ليوقفها اذا اشترى ونقد الثمن ثم ظهر انها وقف الغير وضاع الثمن أن يضمن الوصي وهي واقعة في زماننا ولانه لو اختلط أواني طاهرة بنجسة أو ثياب كذلك وكانت الغلبة للطاهر فتحرى فيها ثم تبين خطؤه بعد الصلاة أو قضى القاضي باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بطل قضاؤه وهو الذي قاس عليه أبو يوسف مسئلة الكتاب والفرق لهما ان العلم بالثوب الطاهر والماء الطاهر والنص ممكن فلم يأت بالمأمور به قيدنا بكون الغلبة للطاهر لان الغلبة لو كانت للنجس أو استويا لا يتحرى بل يتيمم كذا في المعراج وفي النهاية جعل هذا الحكم مختصا بالاواني أما الثياب النجسة اذا اختلطت بالطاهرة فانه يتحرى مطلقا ولو كانت النجسة أكثر أو مساوية وتبعه في فتح القدير وقد أخذاه من مبسوط السرخسي من كتاب التحري وفرق بينهما بان الضرورة لا تتحقق في الاواني لان التراب طهور له بدل عند العجز عن الماء الطاهر فلا يضطر الى التحري للوضوء وعند غلبة النجاسة لما أمكنه اقامة الفرض بالبدل حتى لو تحققت الضرورة للشرب عند العطش وعدم الماء الطاهر يجوز التحري للشرب في مسئلة الثياب الضرورة مست للتحري لانه ليس للستر بدل

يتوصل به الى اقامة الفرض يوضحه ان فى مسئلة الاوانى لو كانت كلها نجسة لا يؤمر بالتوضؤ بها ولو فعل لا تجوز صلاته فكذا اذا كانت الغلبة له وفى مسئلة الثياب وان كانت الكل نجسة يؤمر بالصلاة فى بعضها فكذا اذا كانت الغلبة لها ثم اعلم ان التحرى يجرى فى مسائل منها الزكاة كما قدمناه ومنها القبلة وقد تقدم فى الصلاة ومنها مسائل المساليخ المختلطة بالميتة ففى حالة الاضطرار للاكل يجوز التحرى فى الفصول كلها وفى حالة الاختيار لا يجوز التحرى الا اذا كان الحلال غالبا ومنها مسئلة الزيت اذا اختلط بودك الميتة فان كان المحرم غالبا أو مساويا فانه لا يجوز الانتفاع به أصلا للاكل ولا غيره وان كان الحلال غالبا ففى حالة الاضطرار يجوز الاكل والانتفاع به وفى حالة الاختيار يحرم الاكل وتناوله ويجوز الانتفاع به من حيث الاستصباح ودبغ الجلود ومنها مسئلة الموتى اذا اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار فان كانت الغلبة لموتى المسلمين فانه يصلى عليهم ويدفنون فى مقابر المسلمين وان غلب موتى الكفار أو تساويا لا يصلى على أحد منهم الا من يعلم انه مسلم بالعلامة وفى ظاهر الرواية يدفنون فى مقابر المشركين ومنها مسئلتا الاوانى المختلطة والثياب المختلطة وقد تقدمتا وأما التحرى فى الفروج فلا يجوز بحال حتى لو أعتق واحدة من جواريه بعينها ثم نسيها لم يسعه التحرى للوطء ولا للبيع ومن أراد معرفة الدلائل والفرق بين المسائل وزيادة التعريفات فى مسائل التحرى فعليه بكتاب التحرى من المبسوط أول الجزء الرابع واعلم ان التحرى فى اللغة الطلب والابتغاء وهو والتوخى سواء الا أن لفظ التوخى يستعمل فى المعاملات والتحرى فى العبادات وفى الشريعة طلب الشئ بغالب الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك أن يستوى طرفا العلم والجهل والظن ترجح أحدهما من غير دليل والتحرى ترجح أحدهما بغالب الرأى وهو دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم ويلحق بالتحرى فى مسئلة الزكاة ما لو كان المدفوع اليه جالسا فى صف الفقراء يصنع صنيعهم أو كان عليه زى الفقراء أو سأله فاعطاه فهذه الاسباب بمنزلة التحرى كذا فى المبسوط أيضا يعنى انه لو ظهر انه غنى لا اعادة عليه (قوله وكره الاغناء وندب عن السؤال) أى كره ان يدفع الى فقير ما يصير به غنيا وندب الاغناء عن سؤال الناس واغما صح الاغناء لان الغنى حكم الاداء فيتعقبه لكن يكره لقرب الغنى منه كمن صلى و بقربه نجاسة كذا فى الهداية وفى فتح القدير وقوله فيتعقبه صريح فى تعقب حكم العلة اياها فى الخارج ولم يتعقبه وتعقبه فى النهاية والمعراج بانه ليس بمستقيم على الاصح من مذهبنا من أن حكم العلة الحقيقية لا يجوز تأخره عنها بل هما كالاستطاعة مع الفعل يقترنان وأجابا بان معنى قوله ان الغنى حكم الاداء أى حكمه حكم الاداء لان الاداء علة الملك والملك علة الغنى فكان الغنى مضافا الى الاداء بواسطة الملك كالاعتاق فى شراء القريب فكان للاداء شبهة السبب الحقيقى والسبب الحقيقى مقدم على الحكم حقيقة وما يشبه السبب من العلل له شبهة التقدم اه واغما عممنا فى المدفوع ولم نقيده بمائتى درهم لانه لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال أبو يوسف يأخذ واحدا ويرد واحدا كذا فى الفتاوى الظهيرية واغما قيدنا بقولنا يصير غنيا لانه لو دفع مائتى درهم فاكثر لمديون لا يفضل له بعد دينه نصاب لا يكره وكذا لو كان معيلا اذا وزع المأخوذ على عياله لم يصب كلا منهم نصاب وأطلق فى استحباب الاغناء عن السؤال ولم يقيده باداء قوت يومه كما وقع فى غاية البيان لان الاوجه النظر الى ما يقتضيه الاحوال فى كل فقير من عيال وحاجة أخرى كدين وثوب

نصابا أو يكمله له حتى لو كان له مائة وتسعة وتسعون درهما فاعطاه درهما كره أيضا كما فى الظهيرية اه وهذا ظاهر لكن الذى رأيته فى الظهيرية مثل ما ذكره المؤلف ونصه قبيل كتاب الصوم قال هشام سألت أبا يوسف رحمهما الله تعالى عن الرجل له مائة وتسعة وتسعون درهما فتصدق عليه بدرهمين قال يأخذ واحدا ويرد واحدا اه وهو كذلك فى التتارخانية عن المنتقى

وكره الاغناء وندب عن السؤال

فليتامل ثم رأيت فى حاشية نوح أفندى على الدرر ذكر ما فى النهر ثم قال وهذا عند أبى حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف جاز اعطاؤه مائتى درهم بدون الكراهة وفوق المائتين مع الكراهة ثم ذكر ما فى الظهيرية عن الجوهرة وقد راجعت المنظومة ودرر البحار فلم أجد هذا الخلاف نعم ذكره فى النهاية بلفظ وعن أبى يوسف انه لا بأس باعطاء المائتين اليه بعد قوله يكره عندنا فأفاد انه رواية عنه ويمكن أن يكون ما فى الظهيرية على هذه الرواية عنه ولكن على هذا يرد على المؤلف انه لا يناسب ما ذكره أولا من كراهة دفع ما يصير به غنيا فالاظهر ما سلكه فى النهر تامل

وثوب وغير ذلك والحديث وارد في صدقة الفطر كذا في فتح القدير وقال فخر الاسلام من أراد أن يتصدق بدرهم واشترى به فلوسا ففرقها فقد قصر في أمر الصدقة لان الجمع كان أولى من التفريق (قوله وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج) أما الصحة فلاطلاق قوله تعالى انما الصدقات للفقراء من غير قيد بالمكان وأما حديث معاذ المشهور خذها من أغنيائهم وردها في فقرائهم فلا ينفي الصحة لان الضمير راجع الى فقراء المسلمين لا الى أهل اليمن أولانه ورد لبيان انه عليه الصلاة والسلام لا طمع له في الصدقات ولانه صح عنه انه كان يقول لاهل اليمن ائتوني بخميس أو لبيس وهما الصغار من الثياب آخذه منكم في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كان في زمنه فهو تقرير وان كان في زمن أبي بكر فذلك اجماع لسكوتهم عنه وعدم الكراهة في نقلها للقريب للجمع بين أجري الصدقة والصلة وللاحوج لان المقصود منها سد خلة المحتاج فمن كان أحوج كان أولى وليس عدم الكراهة منحصرا في هاتين لانه لو نقلها الى فقير في بلد آخر اورع وأصلح كما فعل معاذ رضي الله عنه لا يكره ولهذا قيل التصدق على العالم الفقير أفضل كذا في المعراج ولا يكره نقلها من دار الحرب الى فقراء دار الاسلام ولهذا ذكر في نوادر المبسوط رجل مكث في دار الحرب سنين فعليه زكاة ماله الذي خلف ههنا ومال استفاده في دار الحرب لكن تصرف زكاة الكل الى فقراء المسلمين الذين في دار الاسلام لان فقراءهم أفضل من فقراء دار الحرب اهـ وكذا لا يكره نقل الزكاة المعجلة مطلقا ولهذا قال في الخلاصة لا يكره أن ينقل زكاة ماله المعجلة قبل الحول لفقير غير أحوج ومديون اهـ واستثنى على هذا ستة هذا والمعتبر في الزكاة مكان المال في الروايات كلها وفي صدقة الفطر مكان الرأس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه كذا في فتح القدير وصحح في المحيط انه في صدقة الفطر يؤدي حيث هو ولا يعتبر مكان الرأس من العبد والولد لان الواجب في ذمة المولى حتى لو هلك العبد لم يسقط عنه واختلف التصحيح كما ترى فوجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليها والمنقول في النهاية معزيا الى المبسوط ان العبرة لمكان من تجب عليه لا بمكان المخرج عنه موافقا لتصحيح المحيط فكان هو المذهب ولهذا اختاره قاضيخان في فتاواه مقتصرا عليه وحكى الخلاف في البدائع فعن محمد يؤدي عن عبيده حيث هو وهو الاصح وعند أبي يوسف حيث هم وحكى القاضي في شرح مختصر الطحاوي ان أبا حنيفة مع أبي يوسف (قوله ولا يسأل من له قوت يومه) أي لا يحل سؤال قوت يومه لمن له قوت يومه لحديث الطحاوي من سأل الناس عن ظهر غنى فانه يستكثر من جمر جهنم قلت يا رسول الله وما ظهر غنى قال ان يعلم ان عند أهله ما يغديهم وما يعشيهم قيدنا بسؤال القوت لان سؤال الكسوة المحتاج اليها لا يكره وقيدنا بالسؤال لان الاخذ لمن ملك أقل من نصاب جائز بلا سؤال كما قدمناه وقيد بمن له القوت لان السؤال لمن لا قوت يومه له جائز ولا يرد عليه القوي المكتسب فانه لا يحل سؤال القوت له اذا لم يكن له قوت يومه لانه قادر بصحته واكتسابه على قوت اليوم فكأنه مالك له واستثنى من ذلك في غاية البيان الغازي فان طلب الصدقة جائز له وان كان قويا مكتسبا لاشتغاله بالجهاد عن الكسب اهـ وينبغي أن يلحق به طالب العلم لاشتغاله عن الكسب بالعلم ولهذا قالوا ان نفقته على أبيه وان كان صحيحا مكتسبا كما لو كان زمنا واذا حرم السؤال عليه اذا ملك قوت يومه فهل يحرم الاعطاء له اذا علم حاله قال الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق وأما الدفع الى مثل ذلك السائل عالما بحاله فحكمه في القياس ان يأثم بذلك لانه اعانة على الحرام لكنه يجعل هبة وبالهبة للغني أولمن لا يكون محتاجا اليه لا يكون آثما اهـ ويلزم عليه

وكره نقلها الى بلد آخر لغير قريب وأحوج ولا يسأل من له قوت يومه

(قول المصنف وكره نقلها الخ) قال الرملي قال الزيلعي واما كراهة النقل لغير هذين فلقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم ترد في فقرائهم ولان فيه رعاية حق الجوار فكان أولى اهـ أقول يؤخذ منه انها كراهة تنزيه (قوله والمنقول في النهاية الخ) ظاهره انه لم ير من صرح بظاهر الرواية مع انه في النهاية وكذا في العناية صرح بانه أي ما في المبسوط ظاهر الرواية كما نقل عبارتهما في الشرنبلالية

(قوله لكن يمكن دفع القياس المذكور الخ) الظاهران المراد بالاعانة على السؤال انه يكون سببا لسؤاله بعد ذلك لا لهذا السؤال المخصوص ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه بمثل ذلك

﴿باب صدقة الفطر﴾

(قوله والفطر لفظ اسلامي الخ) اعترضه بعض الفضلاء فقال فيه ان الفطر في اللغة ضد الصوم قال في القاموس فطر الصائم أكل وشرب كافطر وقال في حرف الميم الصوم الامساك عن الاكل والشرب والكلام اه فلينظر مامعنى كونه اسلاميا بعد ثبوته في كتب اللغة اه وقد يجاب بان المراد انه حقيقة شرعية جعلت اسما لفطر الصائم كالصلاة لم يظهر الا في الاسلام وان كان مستعملا قبله اذ لا شك انه يطلق في الاسلام على كل مفطر شرعا وذلك لم يعهد قبل الاسلام فلذا كان اسلاميا وليس المراد انه لم يتكلم به أحد من أهل اللسان كما توهمه قول المؤلف اصطلح عليه الفقهاء لانه تكلم به الصحابة وقد جاء لفظ صدقة الفطر في عدة أحاديث ساقها في الفتح منها ماسنذكره المؤلف هذا وفي النهر وأما لفظ الفطرة الواقع في كلام الفقهاء وغيرهم فمولد حتى عده بعضهم من لحن العامة كذا في شرح الوقاية اه والمراد بالفطرة اسم الصدقة مخصوصة والا فلفظ الفطرة بغير هذا المعنى عربي فصيح واقع في القرآن الكريم

ان الصدقة على من ملك قوت يومه فقط تكون هبة حتى يثبت فيها أحكام الهبة من صحة الرجوع وانهم قالوا الصدقة على الغني هبة فله الرجوع بخلافها على الفقير وهو بعيد فان الظاهر ان مرادهم بالغني من ملك نصابا لكن يمكن دفع القياس المذكور بان الدفع ليس اعانة على الحرام لان الحرمة في الابتداء انما هي بالسؤال وهو متقدم على الدفع ولا يكون الدفع اعانة الا لو كان الاخذ هو المحرم فقط فليتأمل والله تعالى أعلم

﴿باب صدقة الفطر﴾

لما كان لها مناسبة بالزكاة لكونها عبادة مالية وبالصوم لان شرط وجوبها الفطر بعد الصوم ذكرها بينهما والصدقة العطية التي يراد بها المثوبة عنده تعالى وسميت بها لانها تظهر صدق رغبة الرجل في تلك المثوبة كالصداق يظهر به صدق رغبة الزوج في المرأة والفطر لفظ اسلامي اصطلح عليه الفقهاء كانه من الفطرة بمعنى الخلقة وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بها في السنة التي فرض فيها رمضان قبل ان تفرض زكاة المال وكان يخطب قبل الفطر بيومين يأمر باخراجها كذا في شرح النقاية والكلام ههنا في كيفيتها وكميتها وشرطها وحكمها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب فالاول انها واجبة كما في الكتاب وأراد به الوجوب المصطلح عليه عندنا وان كان ورد في السنة لفظ فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر لان معناه أمر أمر ايجاب والامر الثابت بظني انما يفيد الوجوب والاجماع المنعقد على وجوبها ليس قطعيا ليكون الثابت الفرض لانه لم ينقل تواترا ولهذا قالوا من أنكر وجوبها لا يكفر واختلفوا هل هي على الفور أو التراخي فقيل تجب وجوبا مضيقا في يوم الفطر عينا وقيل تجب موسعا في العمر كالزكاة وصححه في البدائع معللا

قال تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وفيه ان صاحب القاموس قال الفطرة بالكسر صدقة الفطر والخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه والدين اه وظاهره انها عربية بالمعنى المراد هنا

﴿باب صدقة الفطر﴾

لكن اعترضه بعضهم كما نقله نوح أفندي بانه غير صحيح لان ذلك المخرج يوم العيد لم يعلم الا من الشارع فاهل اللغة يجهلونه فكيف ينسب اليهم فغلط صاحب القاموس الحقائق الشرعية بالحقائق اللغوية وهذا كثير في كلامه وكله غلط يجب التنبه له اه وبه تأيد ما في النهر من انه مولد لكن نقل بعضهم عن المغرب بان ان الفطرة قد جاءت في عبارة الشافعي وغيره وهي صحيحة من طريق اللغة وان لم أجدها فيما عندي من الاصول اه وهذا كله على ما قلنا من ان المراد بها الصدقة المخصوصة وأما اذا قلنا انها بمعنى الخلقة وقدرنا مضافا أي صدقة الخلقة كما قاله بعضهم على معنى زكاة البدن فهي حقيقة لغوية قطعا (قوله وصححه في البدائع) أقول ليس ذلك مصرحا به في البدائع وانما يفهم منه وعبارة البدائع وأما وقت أدائها فجميع العمر عند عامة مشايخنا ولا يسقط بالتأخير عن يوم الفطر وقال الحسن بن زياد وقت أدائها يوم الفطر من أوله الى آخره فاذا لم يؤدها حتى مضى اليوم سقطت لان هذا حق يعرف بيوم الفطر فيختص أداؤه به كالاضحية وجه قول العامة ان الامر بادائها مطلق عن الوقت فيجب في مطلق الوقت وانما يتعين بتعيينه فعلا أو آخر العمر كالامر بالزكاة والعشر والكفارات ففي أي وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كما في سائر الواجبات الموسعة غير ان المستحب أن يخرج قبل الخروج الى المصلى لانه عليه الصلاة والسلام كذا كان يفعل ولقوله عليه الصلاة والسلام اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم اه

(قوله فالراجح القول الاول) قال المؤلف فى شرح المنار ما اختاره فى التحرير ترجيح لما قابل الصحيح اهـ وفيه اشارة الى ان المؤلف لم يرض ذلك الترجيح بل نقل بعض الفضلاء ان العلامة المقدسى رده بانه لو كان كذلك لما صح تقديمها على يوم الفطر وعبارة المقدسى فى شرحه أقول الظاهر ما فى البدائع وصححه وقوله اغنوهم عن المسألة فى هذا اليوم يحتمل تعلق الجار والمجرور بالمسألة

تجب على كل حر مسلم ذى نصاب فضل عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده عن نفسه وطفله الفقير وعبده للخدمة ومدبره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه او عبده أو عبد لهما

بان الامر بادائها مطلق عن الوقت فلا تضيق الا فى آخر العمر ورده المحقق فى تحرير الاصول بانه من قبيل المقيد بالوقت لا المطلق لقوله عليه الصلاة والسلام أغنوهم فى هذا اليوم عن المسألة فبعده قضاء فالراجح القول الاول وأما بيان كميتها وشرطها وسببها ووقتها فسيأتى مفصلا وأما ركنها فهو نفس الاداء الى المصرف فهى التمليك كالزكاة فلا تتأدى بطعام الاباحة وأما حكمها فهو الخروج عن عهدة الواجب فى الدنيا ووصول الثواب فى الآخرة والاضافة فيها من اضافة الشئ الى شرطه وهو مجاز لان الحقيقة اضافة الحكم الى سببه وهو الرأس بدليل التعدد بتعدد الرأس وجعلوها فى الاصول عبادة فيها معنى المؤنة لانها وجبت بسبب الغير كما تجب مؤنته ولذا لم يشترط لها كمال الاهلية فوجبت فى مال الصبى والمجنون خلافا لمحمد بخلاف العشر فانه مؤنة فيها معنى العبادة لان المؤنة ما به بقاء الشئ وبقاء الارض فى أيدينا به والعبادة لتعلقه بالنماء واذا كانت الارض الاصل كانت المؤنة غالبة ولا عبادة لا يبتدأ الكافر به ولا يبقى عليه خلافا لمحمد كما تقدم (قوله تجب على حر مسلم ذى نصاب فضل عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده) لان العبد لا يملك وان ملك فكيف يملك ورواية على فى بعض الروايات بمعنى عن والكافر ليس من أهل العبادة فلا تجب ولو كان له عبد مسلم أو ولد مسلم وهى وجبت لاغناء الفقير للحديث أغنوهم فى هذا اليوم عن المسألة والاغناء من غير الغنى لا يكون والغنى الشرعى مقدر بالنصاب وشرط أن يكون فاضلا عن حوائجه الاصلية لان المستحق بالحاجة كالمعدوم كالماء المستحق للعطش فخرج النصاب المشغول بالدين ولما كان حوائج عياله الاصلية كحوائجه لم يذكرها فانه لا بد أن يكون النصاب فاضلا عن حوائجه وحوائج عياله كما صرح به فى الفتاوى الظهيرية ولم يقيد النصاب بالنمو كما فى الزكاة لما قدمناه ولانها وجبت بقدرة ممكنة لا ميسرة ولهذا لو هلك المال بعد الوجوب لا يسقط بخلاف الزكاة كما عرف فى الاصول ولم يقيد بالبلوغ والعقل لما قدمناه فيجب على الولى أو الوصى اخراجها من مال الصبى والمجنون حتى لو لم يخرجها وجب الاداء بعد البلوغ كذا فى البدائع وكما يخرج الولى من ماله عنه يخرج عن عبيده للخدمة كذا فى الفتاوى الظهيرية وأشار بعد النصاب من الشروط الى انه ليس سببا فافاد انه لو عجل صدقة الفطر قبل ملك النصاب ثم ملك صح لان السبب هو الرأس كذا فى البزازية الا اذا كان الاب مجنونا فقيرا فان صدقة فطره واجبة على ابنه كذا فى الاختيار وكذا الولد الكبير اذا كان مجنونا فان صدقة فطره على أبيه سواء بلغ مجنونا أو جن بعد بلوغه خلافا لما عن محمد فى الثانى وخرج الاقارب ولو فى عياله واذا أدى عن الزوجة والولد الكبير بغير اذنهما جاز وظاهر الظهيرية انه لو أدى عمن فى عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد (قوله عن نفسه وطفله الفقير وعبده لخدمته ومدبره وأم ولده لا عن زوجته وولده الكبير ومكاتبه أو عبده أو عبيد لهما) شروع فى بيان السبب وهو رأسه وما كان فى معناه ممن يمونه ويلى عليه ولاية كاملة مطلقة للحديث أدوا عمن تمونون وما بعد عن يكون سببا لما قبلها وزيدت الولاية للاجماع على انه لو مان صغيرا أجنبيا لله تعالى لم يجب أن يخرج عنه لعدم الولاية ولان الائمة الثلاثة قالوا بوجوبها عن الابوين المعسرين وعن الولد الكبير فى أحد قولى الشافعى ولا ولاية عليهم فزيادة الولاية لم يدل عليها نص ولم يقع عليها

بل هو الظاهر لقربه ولانهم كانوا يعجلون فى زمنه صلى الله عليه وسلم قال الكمال بنفسه والظاهر انه باذنه وعلمه فدل ذلك على عدم التقييد باليوم اذ لو تقيد به لم يصح قبله كما فى الصلاة وصوم رمضان والاضحية اهـ وتقدم فى عبارة البدائع ما يفيد حمل الامر بالاغناء على الندب وهذا أولى من الجواب الاول لان رواية الحديث على ما فى التحرير اغنوهم فى هذا اليوم عن المسألة فلا تصح دعوى ظهور تعلق الجار والمجرور بالمسألة (قوله خلافا لما عن محمد فى الثانى) أى فيما لو جن بعد بلوغه وأشار بذلك الى ضعف هذه الرواية ففى التتارخانية عن المحيط ان الظاهر من المذهب عدم الفرق بين الجنون الاصلى والعارض (قوله وزيدت الولاية للاجماع الى قوله وتعقبه) فيه تقديم وتأخير والنسخ فيه مختلفة (قوله لو مان صغيرا) بالنون

آخره أي قام بكفايته (قوله عند عدم أبيه أوفقره على ظاهر الرواية) أقول في الخانية ليس على الجد أن يؤدي الصدقة عن أولاد ابنه المعسر اذا كان الاب

حيا باتفاق الروايات وكذا لو كان الاب ميتا في ظاهر الرواية اه لكن مقتضى كلام البدائع ان الخلاف في المسئلتين كما هنا (قوله بل انقطعت ولاية البائع بالبيع الخ) قال في النهر أقول على تقدير تسليمه لم لا يجوز أن يقال كذلك في الجد مع الاب على ان انقطاع ولاية الاب بموته أظهر ويرد عليهم العبد الموصى

اجماع كذا قاله بعض المتأخرين ويمكن أن يقال ان نفقة الفقير واجبة على الامام في بيت المال ولا تجب صدقة فطره اجماعا وليس ذلك الا لعدم الولاية وفيه بحث لان المراد أدواعلى من يلزمكم مؤنته كما صرح به المحقق نفسه في تقرير عدم لزومها عن العبد المكاتب والمستسعى والمشترك وفيه بحث لان المراد أدواعمن تلزمكم مؤنته كولده الصغير أو العبيد فخرج الصغير الاجنبي اذا مانه لعدم الوجوب لا لعدم الولاية كذا في فتح القدير وخرجت الزوجة والولد الكبير لعدم الولاية وكذا الاصول والاقارب وخرج العبد المشترك أو العبيد لعدم كمال الولاية والمؤنة وخرج ولد الولد فان صدقة فطره لا تجب على جده عند عدم أبيه أوفقره على ظاهر الرواية لعدم الولاية المطلقة فان ولايته ناقصة لانتقالها اليه من الاب فصارت كولاية الوصي وتعقبه في فتح القدير بالفرق بين الجد والوصي لوجوب النفقة على الجد دون الوصي فلم يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا أثر له بالفرق بين الجد والوصي كمشتري العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن ان على الجد صدقة فطرهم وهذه مسائل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن هذه والتبعية في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان اه وقد يجاب عنه بان انتقال الولاية له أثر في عدم الوجوب للقصور لانها لا تثبت الا بشرط عدم الاب ولا نسلم ان ولاية المشتري انتقلت له من البائع بل انقطعت ولاية البائع بالبيع وثبت للمشتري ولاية مطلقة غير منتقلة بحكم الشرع له بذلك كانه ملكه من الابتداء واختار رواية الحسن في الاختيار وأطلق الطفل فشمل الذكر والانثى للعلة المذكورة وهو وجوب نفقته عليه وثبوت الولاية الكاملة عليه له فاستفيد منه ان البنت الصغيرة اذا زوجت وسلمت الى الزوج ثم جاء يوم الفطر لا يجب على الاب صدقة فطرها لعدم المؤنة عليه لها كما صرح به في الخلاصة وشمل الولد بين الابوين فان على كل واحد منهما صدقة تامة كذا في الفتاوى الظهيرية وقيد الطفل بالفقر لان الطفل الغني بملك نصاب تجب صدقة فطره في ماله كما قدمناه كنفقته وقيد العبد بكونه للخدمة لانه لو كان للتجارة لا تجب صدقة فطره لانه يؤدي الى الثنى وهو تعدد الوجوب المالي في مال واحد فلذا لم تجب عن عبيد عبده ولو كان غير مديون لكونهم للتجارة كذا في النهاية وفي القنية له عبد للتجارة لا يساوي نصابا وليس له مال الزكاة سواه لا تجب صدقة فطرة العبد وان لم يؤد الى الثنى لان سبب وجوب الزكاة فيه موجود والمعتبر سبب الحكم لا الحكم اه وأطلقه فشمل المديون والمستأجر والمرهون اذا كان عنده وفاء بالدين والعبد الجاني عمدا كان أو خطأ والعبد المنذور بالتصدق به والعبد المعلق عتقه بمجيء يوم الفطر والعبد الموصى برقبته لانسان وبخدمته لآخر وانها على الموصى له بالرقبة بخلاف النفقة فانها على الموصى له بالخدمة كذا في الفتاوى الظهيرية وأشار بقوله عبده لخدمته الى انه لا يخرج عن عبده الآبق ولا عن المغصوب المجحود الا بعد عوده فيلزمه لما مضى ولا عن عبده المأسور لانه خارج عن يده وتصرفه فاشبه المكاتب ولا عن خادمه باجارة أو اعارة ولا عن الحيوانات سوى الرقيق ولا عن الحمل والى انه ليس في رقيق الاخماس ورقيق القوام مثل زمزم ورقيق الفيء والسبي ورقيق الغنيمة والاسرى قبل القسمة صدقة اذ ليس لهم مالك معين كذا في البدائع (قوله ويتوقف لو مبيعا بخيار) أي يتوقف وجوب صدقة الفطر لو مر يوم

و يتوقف لو مبيعا بخيار

بخدمته لواحد وبرقبته لآخر حيث تجب صدقة فطرته على الثاني ولا تجب مؤنته الا على الاول ولم أر من أجاب عنه وما في الشرح من انها لا تجب على أحد فسبق قلم كما في الفتح وكان منشأ توهمه ما مر ويمكن أن يجاب بان وجوب النفقة على الموصى له بالخدمة انما هي للخدمة وهذا لا يمنع الوجوب أي وجوب النفقة على المالك ألا ترى ان نفقة المؤجر على المستأجر فيما اختاره الفقيه أبو الليث والفطرة على المولى فتدبره اه وأجيب عن الزيلعي بانه محمول على ما بعد موت السيد قبل موت الموصى له ورده تامل (قوله بين الابوين) أي بان ادعى الطفل الفقير رجلان (قوله لان سبب الفطر وجوب الزكاة فيه موجود) وهو مالية التجارة (قوله ولا عن عبده المأسور) الظاهر ان المسئلة مصورة في غير القن كالمدبر وأم الولد فان القن اذا أسره أهل الحرب ملكوه

الفطر والمبيع فيه خيار فمن استقر الملك له فهو عليه لان الملك والولاية موقوفان فكذا ما يبتنى عليهما أطلق الخيار فشمل ما اذا كان الخيار للبائع أو للمشترى أو لهما وقيد بوجوب الصدقة لان النفقة تجب على من كان الملك له وقت الوجوب لانها لا تحتمل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فلو جعلناها موقوفة لمات المملوك جوعا واعتبرنا الملك فيها للحال ضرورة كذا فى الكافى ولا يخفى ان الخيار اذا كان للمشترى فعند الامام خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل فى ملك المشترى ومع ذلك فالنفقة واجبة على المشترى اجماعا كما صرح به فى الجوهرة شرح القدورى من خيار الشرط ولم يعلله ولعل وجهه أن المشترى لما ملك التصرف فيه اجماعا كانت نفقته عليه بخلاف البائع لا يملك التصرف وأشار الى ان وجوب زكاة مال التجارة متوقف أيضا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول فى مدة الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه والى انه لو لم يكن فى البيع خيار ولم يقبضه المشترى حتى مر يوم الفطر فالامر موقوف فان قبضه المشترى فالفطرة عليه والا فان رده على البائع بخيار عيب أو رؤية بقضاء أو بغير قضاء فعلى البائع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا به والا بان مات قبل قبضه فلا صدقة على واحد منهما لقصور ملك المشترى وعوده الى البائع غير منتفع به فكان كالآبق بل أشد وفى الفتاوى الظهيرية وفى الموقوف ان أجاز المالك البيع بعد يوم الفطر فعلى المجيز والعبد المشترى شراء فاسدا اذا مر عليه يوم الفطر فى يد المشترى فالصدقة على البائع اذا رده وان لم يرده ولكن باعه المشترى أو أعتقه فالصدقة على المشترى والعبد المجعول مهرا ان كان بعينه تجب الصدقة على المرأة قبضته أو لم تقبضه لانها ملكته بنفس العقد ولهذا جاز تصرفها قبل القبض وان طلقها قبل الدخول بها ثم مر يوم الفطر ان لم يكن المهر مقبوضا فلا صدقة على أحد وان كان مقبوضا فكذلك عند أبى حنيفة وعندهما تجب عليها وفى الاصل لا صدقة فى عبد المهر فى يد الزوج اهـ ما فى الظهيرية بلفظه (قوله نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال) بدل من الضمير فى تجب أى تجب صدقة الفطر وهى نصف صاع الى آخره لحديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر على الذكر والانثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعدل الناس به مدين من حنطة والكلام مع المخالفين فى المسئلة طويل قد استوفاه المحقق فى فتح القدير وفى جعله دقيق البر وسويقه كالبر اشارة الى ان دقيق الشعير وسويقه كهو كما صرح به فى الكافى وأفاد انه لا اعتبار للقيمة فى الدقيق والسويق كاصلهما لان المنصوص عليه لا تعتبر فيه القيمة بخلاف غيره حتى لو أدى نصف صاع من تمر قيمته صاع من بر أو اكثر لا يجوز لكن صرح المصنف فى الكافى بان الاولى اعتبار القدر والقيمة فى الدقيق والسويق وان نص على الدقيق فى بعض الاخبار الا انه ليس بمشهور والاحتياط فيما قلنا وهو أن يعطى نصف صاع دقيق حنطة أو صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا أقل من نصف يساوى نصف صاع من بر أو أقل من صاع يساوى صاع شعير ولا نصف لا يساوى نصف صاع بر أو صاع لا يساوى صاع شعير كذا فى فتح القدير وقيد بالدقيق والسويق لان الصحيح فى الخبز انه لا يجوز الا باعتبار القيمة لعدم ورود النص به فكان كالذرة وغيرها من الحبوب التى لم يرد بها النص وكالاقط وجعله الزبيب كالبر رواية الجامع الصغير وجعلاه كالتمر وهو رواية عن أبى حنيفة وصححها أبو اليسر ورجحها المحقق فى فتح القدير من جهة الدليل وفى شرح النقاية والاولى أن يراعى فى الزبيب القدر

نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع تمر أو شعير وهو ثمانية أرطال

(قوله والى انه لو لم يكن فى البيع خيار الخ) قال فى النهر لم يظهر لى ما أخذ هذه الاشارة بل ربما أفاد التقييد بالخيار انه لو لم يكن ثمة خيار لا يتوقف

صح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب وصح لو قدم أو اخر

والقيمة والضمير في قوله وهو عائد الى الصاع وتقديره بما ذكر مذهب أبي حنيفة ومحمد وقال أبو يوسف خمسة أرطال وثلث وبه قال الائمة الثلاثة ومنهم من رفع الخلاف بينهم فان أبا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل أهل المدينة وهو أكبر من رطل أهل بغداد لانه ثلاثون أستارا والبغدادي عشرون واذا قابلت ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتها سواء وهو الاشبه لان محمدا لم يذكر في المسئلة خلاف أبي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو أعرف بمذهبه ورده في الينابيع بان الصحيح ان الاختلاف بينهم ثابت بالحقيقة والاستار بكسر الهمزة أربعة مثاقيل ونصف كذا في شرح الوقاية وفي تقديره الصاع بالارطال دليل انه يعتبر نصف صاع أو صاع من حيث الوزن لا من حيث الكيل وهو مذهب ابي حنيفة وعن محمد يعتبر كيلا لان النص جاء بالصاع وهو اسم للمكيال حتى لو وزن أربعة أرطال فدفعها الى الفقير لا يجزئه لجواز كون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت أربعة أرطال كذا قالوا لكن قولهم في تقدير الصاع أنه يعتبر بما لا يختلف كيله ووزنه وهو بالعدس والماش فما وسع ثمانية أرطال أو خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كما صرح به في الخانية يقتضي رفع الخلاف المذكور في تقدير الصاع كيلا ووزنا كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية ولو أدى منوين من الحنطة بالوزن لا يجوز عند أبي حنيفة الا كيلا وهو وقول محمد الا أن يتيقن انه يبلغ نصف صاع وقال أبو يوسف يجوز اه وهو مخالف لما نقل من الخلاف أولا وفيها أيضا ويجوز نصف صاع من تمر ومثله من شعير ولا يجوز نصف صاع من التمر ومد من الحنطة وجوزه في الكفارة وذكر الامام الزندوستي في نظمه فان أدى نصف صاع من شعير ونصف صاع من تمر أو نصف صاع تمر ومنا واحدا من الحنطة أو نصف صاع شعير وربع صاع حنطة جاز عندنا خلافا للشافعي فان عنده لا يجوز الا اذا كان الكل من جنس واحد اه وأطلق المصنف نصف الصاع والصاع ولم يقيده بالجيد لانه لو أدى نصف صاع ردىء جاز وان أدى عفنا أو به عيب أدى النقصان وان أدى قيمة الردىء أدى الفضل كذا في الفتاوى الظهيرية ولم يتعرض المصنف لافضلية العين أو القيمة فقيل بالاول وقيل بالثاني والفتوى عليه لانه أدفع لحاجة الفقير كذا في الظهيرية واختار الاول في الخانية اذا كانوا في موضع يشترون الاشياء بالحنطة كالدراهم (قوله صح يوم الفطر فمن مات قبله أو أسلم أو ولد بعده لا تجب) بيان لوقت وجوب أدائها وهو منصوب على انه ظرف ليجب أول الباب وعند الشافعي بغروب الشمس من اليوم الاخير من رمضان ومبنى الخلاف على ان قول ابن عمر في الحديث السابق فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر المراد به الفطر المعتاد في سائر الشهر فيكون الوجوب بالغروب أو الفطر الذي ليس بمعتاد فيكون الوجوب بطلوع الفجر ورجحنا الثاني لانه لو كان الفطر المعتاد لسائر الشهر لوجب ثلاثون فطرة فكان المراد صدقة يوم الفطر ويدل عليه الحديث صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون أي وقت فطركم يوم تفطرون كذا في البدائع ولم يتعرض في الكتاب لوقت الاستحباب وصرح به في كافيه فقال ويستحب أن يخرج الناس الفطرة قبل الخروج الى المصلى يعني بعد طلوع الفجر من يوم العيد لحديث الحاكم كان يأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نخرج صدقة الفطر قبل الصلاة وكان يقسمها قبل أن ينصرف الى المصلى ويقول أغنوهم عن الطوف في هذا اليوم (قوله وصح لو قدم أو اخر) أي صح أداؤها اذا قدمه على يوم الفطر أو أخره أما التقديم فلكونه بعد السبب اذ هو الرأس وأما الفطر فشرط الوجوب كما قدمناه ولهذا قالوا لو قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فانت حر فجاء

(قوله ورده في الينابيع الخ) قال في المعراج وقال صاحب الينابيع فيه انه غير سديد والصحيح ان الاختلاف بينهم في الحقيقة لان الكل اعتبروا الرطل العراقي فانه ذكر في المبسوط فقد نص أبو يوسف في كتاب العشر والخراج خمسة ارطال وثلث رطل بالعراقي وفي الاسرار خمسة أرطال كل رطل ثلاثون استارا أو ثمانية أرطال كل رطل عشرون استارا سواء (قوله يقتضي رفع الخلاف المذكور) أي المذكور عن أبي حنيفة وعن محمد لان مفاده ان المعتبر في الصاع ما يسع ذلك المقدار مما يتساوى كيله ووزنه عدم اعتبار الوزن فقط وعدم اعتبار الكيل فقط بل اعتبار كيل مخصوص لانه لو كان المعتبر الكيل لجاز دفع نصف صاع كيله أكثر من وزنه ولو كان المعتبر الوزن لجاز دفع عكس ذلك

يوم الفطر عتق العبد ويجب على المولى صدقة فطره قبل العتق بلا فصل لان المشروط متعقب عن الشرط فى الوجود لا مقارن بخلاف العلة فان المعلول يقارنها وكذا لو كان للتجارة يجب على المولى زكاة التجارة اذا تم الحول بانفجار الصبح من يوم الفطر ونظيرهما ما لو قال لعبده ان بعتك فانت حر حيث يصح البيع كذا فى النهاية فصار كتقديم الزكاة على الحول بعد ملك النصاب بمعنى انه لا فارق لانه قياس واندفع به ما فى فتح القدير من أن حكم الاصل على خلاف القياس فلا يقاس لكنه وجد فيه دليل وهو حديث البخارى وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو بيومين وأطلق فى التقديم فشمل ما اذا دخل رمضان وقبله وصححه المصنف فى الكافى وفى الهداية والتبيين وشروح الهداية وفى فتاوى قاضيخان وقال خلف بن أيوب يجوز التعجيل اذا دخل رمضان وهكذا ذكره الامام محمد بن الفضل وهو الصحيح وفى فتاوى الظهيرية والصحيح انه يجوز تعجيلها اذا دخل شهر رمضان وهو اختيار الشيخ الامام أبى بكر محمد بن الفضل وعليه الفتوى اهـ فقد اختلف التصحيح كما ترى لكن تأيد التقييد بدخول رمضان بان الفتوى عليه فليكن العمل عليه وسبب هذا الاختلاف ان مسئلة التعجيل على يوم الفطر لم تذكر فى ظاهر الرواية كما صرح به فى البدائع لكن صحح هو انه يجوز التعجيل مطلقا كما فى الهداية وأما التأخير فلانها قربة مالية فلا تسقط بعد الوجوب الا بالاداء كالزكاة حتى لو مات ولده الصغير أو مملوكه يوم الفطر لا يسقط عنه أو افتقر بعد ذلك وكذلك وفى أى وقت أدى كان مؤديا لا قاضيا كما فى سائر الواجبات الموسعة كذا فى البدائع وقد تقدم ان التحقيق انه بعد اليوم الاول قاض لا مؤد لانه من قبيل المقيد بالوقت بقوله صلى الله عليه وسلم أغنوهم فى هذا اليوم عن المسئلة ومقتضاه انه يأثم بتأخيره عن اليوم الاول على القول بانه مقيد وعلى انه مطلق فلا اثم ولهذا قال فى الفتاوى الظهيرية ولا يكره التأخير ولم يتعرض فى الكتاب لجواز تفريق صدقة شخص على مساكين وظاهر ما فى التبيين وفتح القدير ان المذهب المنع وان القائل بالجواز انما هو الكرخى وصرح الولوالجى وقاضيخان وصاحب المحيط والبدائع بالجواز من غير ذكر خلاف فكان هو المذهب كجواز تفريق الزكاة وأما الحديث المأمور فيه بالاغناء فيفيد الاولوية وقد نقل فى التبيين الجواز من غير ذكر خلاف فى باب الظهار وأما دفع صدقة جماعة الى مسكين واحد فلا خلاف فى جوازه ﴿فروع﴾ المرأة اذا أمرها زوجها باداء صدقة الفطر فخلطت حنطته بحنطتها بغير اذن الزوج ودفعت الى الفقير جاز عنها لا عن الزوج عند أبى حنيفة خلافا لهما وهى محمولة على قولهما اذا أجاز الزوج كذا فى الفتاوى الظهيرية وعلله فى حيرة الفقهاء بانها لما خلطت بغير اذنه صارت مستهلكة لحصته لان الخلط استهلاك عنده يقطع حق صاحبه عن العين وفى قولهما لا يقطع وتجوز عنه لهذه العلة وفى البدائع ولا يبعث الامام على صدقة الفطر ساعيا لان النبى صلى الله عليه وسلم لم يبعث وذكر الزندوستى ان الافضل صرف الزكاتين يعنى زكاة المال وصدقة الفطر الى أحد هؤلاء السبعة الاول أخوته الفقراء وأخواته ثم الى أولاد اخوته وأخواته المسلمين ثم الى أعمامه الفقراء ثم الى أخواله وخالاته وسائر ذوى أرحامه الفقراء ثم الى جيرانه ثم الى أهل سكنه ثم الى أهل مصره وقال الشيخ الامام أبو حفص الكبير البخارى لا تقبل صدقة الرجل وقرابته محاويج حتى يبدأ بهم فيسد حاجتهم ثم أعطى فى غير قرابته ان أحب كذا فى الفتاوى الظهيرية وفى الولوالجية وصدقة الفطر كالزكاة فى المصارف اهـ وينبغى أن يستثنى الذمى كما سبق فى المصرف وفى عمدة الفتاوى للصدر الشهيد ولو دفع صدقة فطره الى زوجة عبده جاز وان كانت نفقتها عليه اهـ والله أعلم

(قوله فلا خلاف فى جوازه) أى لا خلاف معتدا به كما قال فى الدر المختار والا فقد صرح فى مواهب الرحمن بالخلاف فى المسئلتين حيث قال ويجوز أخذ واحد من جمع ودفع واحدة لجمع على الصحيح فيهما (قوله وان كانت نفقتها عليه) فيه ان نفقتها على العبد ولذا يباع لاجلها ولعل المراد انها عليه حكما لانه لما كان لها بيعه للنفقة صارت كأنها عليه لان العبد ملكه واذا باعته فقد استوفت النفقة من ملكه تامل

(قوله على آريه) قال الرملي الاري المعلف قال في مختار الصحاح ومما يضعه الناس في غير موضعه قولهم للمعلف آري وانما الآري محبس الدابة وفي الصحاح وهو في التقدير فاعول والجمع أواري (قوله لما في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لعل وجهه انه أريد بلفظ صيام في لسان الشارع ثلاثة أيام فكذا في النذر وجاء من العهدة بخلاف صوم وتوهم في البحران الصيغة لها دلالة على التعدد ولا شك ان الصوم له أنواع ثلاثة فادعى ان الاولى صيام وهو ممنوع فقد قال القاضي في تفسيره الآية بيان لجنس الفدية وأما قدرها فبينه عليه الصلاة والسلام في حديث كعب فان قلت صرحوا بان صياما جاء جمعا لصائم قلت هذا لا يصح مرادا في الآية ولا في الترجمة كما يدركه الذوق السليم والطبع المستقيم على ان أل الداخلة على الجمع تبطل معنى الجمعية فتدبره (قوله مقارنا اياه) يلزم عليه مقارنة السبب للوجوب مع ان السبب لا بد من تقدمه لكنه سقط هنا اشتراط تقدمه للضرورة لعدم صلاحية ما قبل أول جزء من النهار للسببية كما لو شرع في الصلاة في أول جزء من الوقت فان السبب

«كتاب الصوم»

قارن الوجوب وسيذكر المؤلف تحقيق ذلك في فصل العوارض عند قول المتن ولو بلغ صبي أو أسلم كافر (قوله وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان) كذا عبر في المجتبى وغيره والظاهر ان المراد الافاقة المستمرة التي لم يعقبها جنون والا فالافاقة التي يعقبها جنون لا فرق فيها اذا كانت بعد الزوال بين أن تكون في آخر يوم أو في وسط الشهر لانها ليست في وقت النية (قوله وجمع في الهداية بين القولين) مقتضى ما ذكره من ان الاختلاف في المسائل الثلاث مبني على الاختلاف في السبب وثمرة له أن تتنافى أحكامها حيث جمع بين كل من القولين أو أن لا يكون الخلاف فيها مبنيا على الاختلاف في السبب فلا يصح قوله وثمرة الاختلاف الخ ومما يؤيد هذا الاخير قول المؤلف في شرحه على المنار ولم أر من ذكر لهذا الخلاف ثمرة في الفروع فليتأمل (قوله والذي يظهر الخ) لم يظهر لنا ما مراده بهذا الكلام ولعل مراده ان صاحب الهداية لم يرد الجمع بين القولين بل مراده اختيار واحد منهما وهو غير قول السرخسي ولذا أخره كما هو عادته فيما يختاره وبهذا يندفع ما أوردناه قبيله لكن التعليل ينبو عن هذا التأويل

«كتاب الصوم»

أخره عن الزكاة وان كان عبادة بدنية مقدمة على المالية لقرانها بالصلاة في آيات كثيرة وذكر محمد رحمه الله الصوم عقب الصلاة في الجامع الكبير والصغير نظرا لما قلنا وهو في اللغة ترك الانسان الاكل وامساكه عنه ثم جعل عبارة عن هذه العبادة المخصوصة ومن مجازه صام الفرس على آريه اذا لم يعتلف ومنه قول النابغة خيل صيام كذا في المغرب وفي الشرع ما سيذكره المصنف ولو قال كتاب الصيام لكان أولى لما في الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على صوم فعليه صوم يوم واحد ولو قال فعلي صيام عليه صيام ثلاثة أيام كما في قوله تعالى ففدية من صيام اهـ وركنه حقيقته الشرعية التي هي الامساك المخصوص وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم شهر بعينه كرجب أو يوما بعينه فصام غيره أجزأ عن المنذور لانه تعجيل بعد وجود السبب وفيه خلاف محمد كما في المجمع وصوم الكفارات سببه ما يضاف اليه من الحنث والقتل والظهار والفطر وسبب رمضان شهود جزء من الشهر اتفاقا لكن اختلفوا فذهب السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي وذهب الدبوسي وفخر الاسلام وأبو اليسر الى أن السبب الايام دون الليالي أي الجزء الذي لا يتجزأ من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه وثمرة الخلاف تظهر فيمن أفاق في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم أفاق فعلى قول السرخسي يلزمه القضاء ولم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر حال افاقته لم يلزمه وعلى قول غيره لا يلزمه القضاء وصححه السراج الهندي في شرح المغني لان الليل ليس بمحل للصوم فكان الجنون والافاقة فيه سواء وعلى هذا الخلاف لو أفاق ليلة في وسط الشهر ثم أصبح مجنونا وكذا لو أفاق في آخر يوم من رمضان بعد الزوال وجمع في الهداية بين القولين بانه لا منافاة فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب وجوب أدائه غاية الامر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره كذا في فتح القدير والذي يظهر ان صاحب الهداية يختار غير قول السرخسي لان السرخسي يقول كل يوم مع ليلته سبب للوجوب لا اليوم وحده وتمام تقريره في الاصول وشرائطه ثلاثة شرط وجوب وهو الاسلام والبلوغ والعقل كذا في النهاية وفتح القدير وفي غاية البيان ذكر الاولين ثم قال ولا يشترط العقل لا للوجوب ولا للاداء ولهذا اذا جن في بعض الشهر ثم أفاق يلزمه القضاء بخلاف استيعاب الشهر حيث لا يلزمه القضاء

القضاء للحرج واختاره صاحب الكشف فقال ان المجنون أهل للوجوب الا ان الشرع أسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر اه وفي البدائع وأما العقل فهل هو من شرائط الوجوب وكذا الافاقة واليقظة قال عامة مشايخنا ليست من شرائط الوجوب بل من شرائط وجوب الاداء مستدلين بوجوب القضاء على المغمى عليه والنائم بعد الافاقة والانتباه بعد مضي بعض الشهر أو كله وكذا المجنون اذا أفاق في بعض الشهر وقال بعض أهل التحقيق من مشايخ ما وراء النهر انه شرط الوجوب وعندهم لا فرق بينه وبين وجوب الاداء وأجابوا عما استدل به العامة بان وجوب القضاء لا يستدعي سابقة الوجوب لا محالة وانما يستدعي فوت العبادة عن وقتها والقدرة على القضاء من غير حرج وهكذا وقع الاختلاف في الطهارة عن الحيض والنفاس فذهب أهل التحقيق الى أنها شرط الوجوب فلا وجوب على الحائض والنفساء وقضاء الصوم لا يستدعي سابقة الوجوب كما تقدم وعند العامة ليست بشرط وانما الطهارة عنهما شرط الاداء وتمامه في البدائع ولعله لا ثمرة له والنوع الثاني من الشرائط شرط وجوب الاداء وهو الصحة والاقامة والثالث شرط صحته وهو الاسلام والطهارة عن الحيض والنفاس والنية كذا في البدائع واقتصر في فتح القدير على ما عدا الاول لان الكافر لا نية له فخرج باشتراطها ولم يجعلوا العقل والافاقة شرطين للصحة لان من نوى الصوم من الليل ثم جن في النهار أو أغمي عليه يصح صومه في ذلك اليوم وانما لم يصح في اليوم الثاني لعدم النية لانها من المجنون والمغمى عليه لا تتصور لا لعدم أهلية الاداء وأما البلوغ فليس من شرط الصحة لصحته من الصبي العاقل ولهذا يثاب عليه كذا في البدائع وزاد في فتح القدير العلم بالوجوب أو الكون في دار الاسلام لان الحربي اذا أسلم في دار الحرب ولم يعلم بفرضية رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وزاد في النهاية على شرائط الصحة الوقت القابل لنخرج الليل وفيه بحث لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ولهذا كان التحقيق في الاصول ان القضاء والنذر المطلق وصوم الكفارة من قبيل المطلق عن الوقت لا من المقيد به كما ذهب اليه فخر الاسلام وحكمه سقوط الواجب ونيل ثوابه ان كان صوما لازما والا فالثاني كذا في فتح القدير وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه فالاولى أن يقال والا فالثاني ان لم يكن منهيا عنه والا فالصحة فقط وأقسامه فرض وواجب ومسنون ومندوب ونفل ومكروه تنزيها وتحريما فالاول رمضان وقضاؤه والكفارات والواجب المنذور والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها كونها الايام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه الصلاة والسلام وعلى سائر الانبياء والنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو يوم المهرجان وتحريما أيام التشريق والعيدين كذا في فتح القدير واستثنى في عمدة الفتاوى من كراهة صوم يوم النيروز والمهرجان أن يصوم يوما قبله فلا يكره كما في يوم الشك والاظهر ان يضم المنذور بقسميه الى المفروض كما اختاره في البدائع والمجمع ورجحه في فتح القدير للاجماع على لزومه وان يجعل قسم الواجب صوم التطوع

فليتأمل (قوله وزاد في فتح القدير الخ) أي في شرائط الوجوب (قوله وفيه بحث لان صوم الايام المنهية لا ثواب فيه) قال في النهر ظاهر كلامهم كما سيأتي ان النهي فيها لمعنى مجاور وهو الاعراض عن الضيافة يفيد ان فيه ثوابا كالصلاة في أرض مغصوبة (قوله للاجماع على لزومه) اعلم ان من قال بالوجوب استدل بان قوله تعالى وليوفوا نذورهم خص منه النذر بالمعصية وما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض وما ليس مقصودا لذاته بل لغيره كالوضوء فصار ظنيا كالآية المؤولة وافاد الوجوب قال في النهر وفي عدول المحقق الى الاجماع تسليم لدعوى التخصيص قيل وفيه أي التخصيص نظر اذ من شرطه المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن كونه مقارنا وأيضا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين والصبيان ولم ينتف عنه اثبات الفرضية وعليه فلا حاجة للاجماع على انه ممنوع بدليل ان جاحده لا يكفر وقد قال في أوائل السير من المحيط البرهاني والذخيرة الفرق بين الفرض والواجب ظاهر نظرا الى الاحكام حتى ان الصلاة المنذورة لا تؤدى بعد صلاة العصر وتقضى الفوائت بعد صلاة العصر اه ولو كان ثمة اجماع لكانت تؤدى بعده قال بعض المتأخرين والحق ان التخصيص ثابت بالاجماع يعني على عدم صحة النذر بالمعصية ونحوها ولا بد من مستند وهو المخصص في الحقيقة والاجماع كاشف عنه ومقرر له وعند عدم العلم بالتاريخ يحمل على المقارنة كما تقرر ولم ينعقد الاجماع على فرضية ما بقي بعد التخصيص بخلاف آية الصيام اه قال بعض الفضلاء فما في البحر غير ظاهر فضلا عن أن يكون أظهر وما في الفتح من الاستدلال

بالاجماع غير محرر (قوله وينبغي أن يكون كل صوم الخ) اعلم ان الذى عليه الاصوليون عدم الفرق بين المستحب والمندوب وان ماواظب عليه صلى الله تعالى عليه وسلم مع ترك ما بلا عذر سنة ومالم يواظب عليه مندوب ومستحب وان لم يفعله بعدما رغب فيه كذا في التحرير وعند الفقهاء المستحب مافعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مرة وتركه أخرى والمندوب مافعله مرة أو مرتين تعليما للجواز كذا في شرح النقاية قال المؤلف في كتاب الطهارة ويرد عليه مارغب فيه ولم يفعله وما جعله تعريفا للمستحب جعله في المحيط تعريفا للمندوب فالاولى ماعليه الاصوليون اهـ ثم النفل في اللغة الزيادة وفي الشرع يعم زيادة عبادة شرعت لنا لا علينا فيشمل الاقسام الثلاثة ولذا ترجم المصنف بقوله باب الوتر والنوافل لكن المراد بالنفل في كلام الفتح ما قابل المسنون

هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله

والمندوب وظاهره ان المراد به ما رادف المباح ممالا ثواب فيه ولا شك ان كل صوم لم يكن مكروها ولا محرما يثاب عليه فلذا اضطر المؤلف الى التفرقة بين المستحب والمندوب وبيان ان المراد بالنفل في كلامه المندوب لئلا يرد عليه المحذور وهذا ماظهر لي والله تعالى أعلم (قوله على ما سنذكره) أي من التفصيل الآتي عند قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا (قوله ومنه صوم يوم السبت بانفراده) وكذا يوم لانه الاحد قال في التتارخانية ويكره صوم النيروز والمهرجان اذا تعمده ولم يوافق يوما كان يصومه قبل ذلك وهكذا قيل في يوم السبت والاحد (قوله لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا) قد سرد عباراتهم العلامة قاسم في فتاواه ورد قول من صحح الكراهة فراجعه وفي الفتح بعدما مر واختلفوا فقيل الافضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر (قوله يكون التتابع شرطا فيه) أي فاذا تخلل الفطر في خلاله يلزمه الاستقبال (قوله يسقط التتابع) أي فلو أفطر في خلاله لا يستقبل بل يبني على مافات

بعد الشروع فيه وصوم قضائه عند الافساد وصوم الاعتكاف كذا في البدائع أيضا وبما ذكره المحقق اندفع ما في البدائع من قوله وعندنا يكره الصوم في يومي العيد وأيام التشريق والمستحب هو الافطار فانه يفيد ان الصوم فيها مكروه تنزيها وليس بصحيح لان الافطار واجب متحتم ولهذا صرح في المجمع بحرمة الصوم فيها وينبغي أن يكون كل صوم رغب فيه الشارع صلى الله عليه وسلم بخصوصه يكون مستحبا وماسواه يكون مندوبا مما لم تثبت كراهيته لا نفلا لان الشارع قد رغب في مطلق الصوم فترتب على فعله الثواب بخلاف النفلية المقابلة للندبية فان ظاهره يقتضي عدم الثواب فيه والا فهو مندوب كما لا يخفى ومن المكروه صوم يوم الشك على ما سنذكره ان شاء الله تعالى ومنه صوم الوصال وقد فسره أبو يوسف ومحمد بصوم يومين لا فطر بينهما ومنه صوم يوم عرفة للحاج ان أضعفه ومنه صوم يوم السبت بانفراده للتشبه باليهود بخلاف صوم يوم الجمعة فان صومه بانفراده مستحب عند العامة كالاثنين والخميس وكره الكل بعضهم ومنه صوم الصمت بان يمسك عن الطعام والكلام جميعا كذا في البدائع ومنه أيضا صوم ستة من شوال عند أبي حنيفة متفرقا كان أو متتابعا وعن أبي يوسف كراهته متتابعا لا متفرقا لكن عامة المتأخرين لم يروا به بأسا ثم اعلم ان الصيامات اللازمة فرضا ثلاثة عشر سبعة منها يجب فيها التتابع وهي رمضان وكفارة القتل وكفارة الظهار وكفارة اليمين وكفارة الافطار في رمضان والنذر المعين وصوم اليمين المعين وستة لا يجب فيها التتابع وهي قضاء رمضان وصوم المتعة وصوم كفارة الحلق وصوم جزاء الصيد وصوم النذر المطلق وصوم اليمين بان قال والله لاصومن شهرا ثم اذا أفطر يوما فيما يجب فيه التتابع هل يلزمه الاستقبال أولا فنقول كل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل الفعل وهو الصوم يكون التتابع شرطا فيه وكل صوم يؤمر فيه بالتتابع لاجل ان الوقت مفوت ذلك يسقط التتابع وان بقي الفعل واجب القضاء فالاول كصوم كفارة القتل والظهار واليمين والافطار ويلحق به النذر المطلق اذا ذكر التتابع فيه أو نواه والثاني كرمضان والنذر المعين واليمين بصوم يوم معين كذا ذكره صاحب البدائع والاسبيجابي مختصرا ومحاسنه كثيرة منها شكر النعمة التي هي المفطرات الثلاثة لان بضدها تتبين الاشياء ومنها أنه وسيلة الى التقوى لانها اذا انقادت الى الامتناع عن الحلال طمعا في مرضاته تعالى فالاولى ان تنقاد للامتناع عن الحرام واليه الاشارة بقوله تعالى لعلكم تتقون ومنها كسر الشهوة الداعية الى المعاصي ومنها الاتصاف بصفة الملائكة الروحانية ومنها علمه بحال الفقراء ليرحمهم فيطعمهم ومنها موافقته لهم (قوله هو ترك الاكل والشرب والجماع من الصبح الى الغروب بنية من أهله) أي الصوم في الشرع الامساك عن المفطرات الثلاث حقيقة أو حكما في وقت مخصوص من شخص مخصوص مع النية وانما فسرنا الترك بالامساك المذكور في كلام القدوري ليكون فعل المكلف

لانه لا تكليف الا بفعل حتى قالوا ان المكلف به فى النهى كف النفس لا ترك الفعل لانه لا تكليف الا بمقدور والمعدوم غير مقدور لان تفسير القادر بمن ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا وان شاء ترك وتمامه فى تحرير الاصول وقلنا حقيقة وحكما ليدخل من أفطر ناسيا فانه ممسك حكما واختص الصوم باليوم لتعذر الوصال المنهى عنه وكونه على خلاف العادة وعليه مبنى العبادة اذ ترك الاكل بالليل معتاد واشترطت النية لتمييز العبادة عن العادة كما سيأتى وأراد بالاهل من اجتمعت فيه شروط الصحة وتقدم انها ثلاثة فخرج الكافر والحائض والنفساء والمراد باشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس اشتراط عدمهما لا ان يكون المراد منها الاغتسال كذا فى النهاية والمراد بترك الاكل ترك ادخال شئ بطنه أعم من كونه مأكولا أولا لما سيأتى من ابطاله بادخال نحو الحديد ولا يرد ما وصل الى الدماغ فانه مفطر كما سيأتى لما ان بين الدماغ والجوف منفذا فما وصل الى الدماغ وصل الى الجوف كما صرح به فى البدائع على ما سيأتى وفى البزازية استنشق فوصل الماء الى فمه ولم يصل الى دماغه لا يفسد صومه (قوله وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار) شروع فى بيان النية التى هى شرط الصحة لكل صوم وعرفها فى المحيط بان يعرف بقلبه أنه صوم ووقتها بعد الغروب ولا تجوز قبله والتسحر نية كذا فى الظهيرية ولم يتكلم على فرضية رمضان لما انها من الاعتقادات لا الفقه لثبوتها بالقطعى المتأيد بالاجماع ولهذا يحكم بكفر جاحده وكانت فرضيته بعد ما صرفت القبلة الى الكعبة بشهر فى شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من الهجرة وهو فى الاصل من رمض اذا احترق سمى به لان الذنوب تحترق فيه وهو غير منصرف للعلمية والالف والنون قال الجوهرى يجمع على ارمضاء ورمضانات وقال الفراء يجمع على رماضين كسلاطين وشياطين وقال ابن الانبارى رماض جمع رمضان وتقدم حكم النذر انه فرض على الاظهر والمراد بالنفل ما عدا الفرض والواجب أعم من أن يكون سنة أو مندوبا أو مكروها وأشار الى أنه لو نوى عند الغروب لا تصح نيته لانه قبل الوقت كما قدمناه وفى فتاوى الظهيرية ولو نوى ان يتسحر آخر الليل ثم يصبح صائما لم تصح هذه النية كما لو نوى بعد العصر صوم الغد اه واستدل الطحاوى لعدم اشتراط التبييت فى رمضان بحديث الصحيحين فى يوم عاشوراء من أكل فليمسك بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم وكان صومه فرضا حتى فرض رمضان فصار سنة ففيه دليل على ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا تجزئه النية نهارا فوجب حمل حديث السنن الاربعة لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل على نفى الكمال لان الافضل فى كل صوم ان ينوى وقت طلوع الفجر ان امكنه أو من الليل كما فى البدائع أو على ان المراد لم ينو كون الصوم من الليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام الثانى لا ينوى فحاصله لا صيام لمن لم يقصد انه صائم من الليل أى من آخر أجزائه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار وعلى تقدير كونه لنفى الصحة وجب أن يخص عمومه بما رويناه عندهم وعندنا لو كان قطعيا خص بعضه ٣ خصص به بعض فكيف وقد اجتمع فيه عدم الظنية والتخصيص اذ قد خصص منه النفل بحديث مسلم عن عائشة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شئ فقلنا لا فقال انى اذا صائم والحاصل ان صوم عاشوراء أصل وألحق به صوم رمضان والمنذور المعين فى حكمه وهو عدم النية من الليل ومقتضاه الحاق كل صوم واجب به لكن القياس انما يصلح مخصصا للخبر لا ناسخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس لكان ناسخا لحديث السنن اذ لم يبق تحته شئ حينئذ فوجب أن يحاذى به مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره

٣ (قوله خص بعضه الخ) يوجد فى بعض النسخ هذه العبارة هكذا وعندنا لو كان قطعيا خص به يعنى ان القطعى اذا خص بنص جاز تخصيصه بعد ذلك بالقياس فكيف اه مصححه

وصح صوم رمضان والنذر المعين والنفل بنية من الليل الى ما قبل نصف النهار

(قوله والمراد بترك الاكل الخ) قال فى النهر بعد لان الصوم لا يختص بالكف عما يؤكل كما سيأتى بافطاره بادخال نحو الحديد فلو قال المصنف كما فى الفتح هو امساك عن الجماع وعن ادخال شئ بطنا أو ما له حكم الباطن من الفجر الى الغروب عن نية لكان أجود

(قوله وهي أولى الخ) قال في النهر الظاهر ان عبارة المصنف هنا أولى لافادتها مبدأ النية وغايتها مع ظهور المراد منها بخلاف ما في أصله اذ ليس المراد بنية أكثره كافية كما يعطيه ظاهره بل نية واقعة في أكثره وكان هذا هو السر في التغيير وأما ذاك الاطلاق فممنوع فقد نقل في غاية البيان عن الديوان انه لغة أيضا من طلوع الصبح الصادق ولو سلم لا يضرنا اذ ألفاظ أهل كل فن انما تصرف الى ما تعارفوه وبهذا التقرير علمت ان تقييد النهار بالشرعي كما في النقاية مما لا حاجة

اليه (قوله والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم) هذا خلاف الظاهر يدل عليه قول الهداية وفي الجامع الصغير قبل نصف النهار وهو الاصح فانه يفيد ان مقتضى ما في القدوري الجواز قبيل الزوال

و بمطلق النية ونية النفل

وأصرح من هذا ما في التتارخانية عن المحيط وانما تظهر ثمرة الاختلاف بين اللفظين يعني قوله قبل الزوال وقوله قبل انتصاف النهار فيما اذا نوى عند قرب الزوال وعند استواء الشمس في كبد السماء فاللفظ الاول يدل على الجواز واللفظ الثاني يدل على عدم الجواز والصحيح هو اللفظ الثاني اه بحروفه ﴿تنبيه﴾ اعلم ان كل قطر نصف نهاره قبل زواله بقدر نصف حصة فجره فمتى كان الباقي للزوال أكثر من هذا النصف صح والا فلا ففي مصر والشام تصح النية قبل الزوال من بخمس عشرة درجة لوجود النية في أكثر النهار لان نصف حصة الفجر لا تزيد على ثلاث عشرة درجة في مصر وأربع عشرة ونصف في الشام فاذا كان الباقي الى الزوال أكثر من نصف هذه الحصة ولو بنصف درجة صح الصوم كذا حرره شيخ مشايخنا ابراهيم السائحاني رحمه الله تعالى

من النذر المعين ولا يمكن أن يلغى قيد التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه حينئذ يكون ابطالا للحكم بلفظ بلا لفظ بنص فيه وانما اختص اعتبارها بوجودها في أكثر النهار لان ما رويناه من حديث الصحيحين واقعة حال لا عموم لها في جميع أجزاء النهار واحتمل كون اجازة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في أكثره واحتمل كونها للتجويز في النهار مطلقا في الواجب فقلنا بالاول لانه أحوط خصوصا ومعنا نص السنن بمنعها من النهار مطلقا وعضده المعنى وهو ان للأكثر من الشئ الواحد حكم الكل وانما اختص بالصوم دون الحج والصلاة فان قران النية فيهما شرط حقيقة أو حكما كالمتقدمة بلا فاصل لان الصوم ركن واحد ممتد فبالوجود في آخره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أدائها والا خلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة واعتبر المصنف النية الى ما قبيل نصف النهار ليكون أكثر اليوم منويا ولهذا عبر في الوافي بنية أكثره وهي أولى لما ان النهار يطلق في اللغة على زمن أوله طلوع الشمس كما في النهاية وغيرها لكن هو في الشرع واليوم سواء من طلوع الفجر وفي غاية البيان جعل أوله من طلوع الفجر لغة وفقها وعلى كل حال فهي أولى من عبارة القدوري ومختصر الكرخي والطحاوي ما بينه وبين الزوال لان ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت الصوم من طلوع الفجر كذا في المبسوط والظاهر ان الاختلاف في العبارة لا في الحكم وفي الفتاوى الظهيرية الصائم المتطوع اذا ارتد عن الاسلام ثم رجع الى الاسلام قبل الزوال ونوى الصوم قال زفر لا يكون صائما ولا قضاء عليه ان أفطر وقال أبو يوسف يكون صائما وعليه القضاء اذا أفطر وذكر بعده وعلى هذا الخلاف اذا أسلم النصراني في غير رمضان قبل الزوال ونوى التطوع كان صائما عند أبي يوسف خلافا لزفر وأطلق المصنف فأفاد انه لا فرق بين الصحيح والمريض والمقيم والمسافر لانه لا تفصيل فيما ذكرنا من الدليل وقال زفر لا يجوز الصوم للمسافر والمريض الا بنية من الليل لان الاداء غير مستحق عليهما فصار كالقضاء ورد بانه من باب التغليظ والمناسب لهما التخفيف وفي فتاوى قاضيخان مريض أو مسافر لم ينو الصوم من الليل في شهر رمضان ثم نوى بعد طلوع الفجر قال أبو يوسف يجزئهما وبه أخذ الحسن قال صاحب الكشف الكبير فهذا يشير الى ان عند أبي حنيفة ومحمد لا يجزئهما اه وهذه الاشارة مدفوعة بصريح المنقول من أن عندنا لا فرق كما ذكره في المبسوط والنهاية والولوالجية وغيرها (قوله وبمطلق النية ونية النفل) أي صح صوم رمضان وما معه بمطلق النية وبنية النفل أما في رمضان فلان الشارع عينه لفرض الصوم وانتفى شرعية غيره من الصيام فيه فلم يشترط له نية التعيين فصح بنية صوم مباين له كالنفل والكفارات بناء على لغو الجهة التي عينها فيبقى الصوم المطلق وبمطلق النية يصح صومه كالاخص نحو زيد يصاب بالاعم كيا انسان وجمهور العلماء على خلافه قال في التحرير وهو الحق لان نفي شرعية غيره انما توجب صحته لو نواه ونفي صحة ما نواه

من الغير لا يوجب وجود نية ما يصح وهو يصرح بقوله لم أرده بل لو ثبت لكان جبرا ولا جبر في العبادات وقولهم الاخص يصاب بالاعم انما يصح اذا أراد الاخص بالاعم ولو أراده لارتفع الخلاف وأعجب من هذا ما روي عن زفر ان التعيين شرعا يوجب الاصابة بلا نية اهـ وقد يقال بانه نوى أصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل والاعراض ان ثبت فانما هو في ضمن نية النفل أو القضاء وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ولا يلزم الجبر لان معنى القربة في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاختيار للعبد فيه ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة فعلم انه لا يلزم الجبر الا لو قلنا بوقوع الصوم من غير نية أصلا وما ألزمنا به الشافعي هنا من لزوم الجبر لزمه في الحج وانه صححه فرضا بنية النفل فما هو جوابه فهو جوابنا وأما في النذر المعين فلانه معتبر بايجاب الله تعالى وانما قال و بنية النفل ولم يقل و بنية مباينة لما ان النفل لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى ولما ان المنذور المعين لا يصح بنية واجب آخر بل يقع عما نوى بخلاف رمضان والفرق بينهما ان التعيين انما حصل بولاية الناذر وله ابطال صلاحية ما له وهو النفل لا ما عليه وهو القضاء ونحوه ورمضان متعين بتعيين الشارع وليس له ولاية ابطال صلاحيته لغيره من الصيام لكن بقي عليه افادة صحة رمضان بنية واجب آخر ويمكن أن يكون ذكر نية النفل اشارة اليه بجامع الغاء الجهة لتعيينه واذا وقع عما نوى فهل يلزمه قضاء المنذور المعين لا ذكر لها في ظاهر الرواية والاصح وجوب القضاء كذا في الفتاوى الظهيرية ولا يرد عليه المسافر فانه لو نوى واجبا آخر في رمضان يصح عند أبي حنيفة ويقع عما نوى لاثبات الشارع الترخص له وهو في الميل الى الاخف وهو في صوم الواجب المغاير لانه في ذمته وفرض الوقت لا يكون في ذمته الا اذا أدرك عدة من أيام أخر وفي النفل عنه روايتان أصحهما عدم صحة ما نوى ووقوعه عن فرض الوقت لان فائدة النفل الثواب وهو في فرض الوقت أكثر كما لو أطلق النية كذا في التقرير فعلم بهذا ان المسافر يصح صومه عن رمضان بمطلق النية وبنية النفل على الاصح فيهما مع وجود الروايتين فيهما فلهذا لم يستثنه في المختصر وأما المريض اذا نوى واجبا آخر أو نفلا ففيه ثلاثة أقوال فقيل يقع عن رمضان لانه لما صام التحق بالصحيح واختاره فخر الاسلام وشمس الائمة وجمع وصححه صاحب المجمع وقيل يقع عما نوى كالمسافر واختاره صاحب الهداية وأكثر المشايخ وقيل بانه ظاهر الرواية وينبغي أن يقع عن رمضان في النفل على الصحيح كالمسافر على ما قدمناه وقيل بالتفصيل بين أن يضره الصوم فتتعلق الرخصة بخوف الزيادة فيصير كالمسافر يقع عما نوى و بين ان لا يضره الصوم كفساد الهضم فتتعلق الرخصة بحقيقته فيقع عن فرض الوقت واختاره صاحب الكشف وتبعه المحقق في فتح القدير والتحرير وتعقبه الاكمل في التقرير بان المعلوم ان المريض

(قوله ويمكن أن يكون ذكر نية النفل اشارة اليه الخ) قال في النهر فيه تدافع اذ بتقدير هذه الاشارة يكون النفل صفة كاشفة والصحة بالمغاير خاصة برمضان ولا دلالة في الكلام على اختصاص اصابة رمضان به وقوله الآتي فعلم بهذا الخ يقتضي أن يكون قيدا فتدبره والصواب أن يجعل قيدا ولا دلالة في الكلام على اصابة رمضان بنية واجب آخر والى ذلك أشار الشارح بقوله وكذا يجوز أيضا صوم رمضان بنية واجب آخر وعبارته في الوافي بالمقصود مما هنا أوفى حيث قال وان أطلق أو نوى واجبا آخر في غير نذر ونفل وسفر ويعلم منه الصحة فيما اذا نوى نفلا بالاولى (قوله واذا وقع عما نوى الى قوله كذا في الظهيرية) يوجد في بعض النسخ والانسب اسقاطه من هذا المحل لان قوله ولا يرد عليه وفي بعض النسخ لئلا يرد عليه من متعلقات قوله ويمكن أن يكون الخ (قوله وتعقبه الاكمل الخ) أقول يظهر لي ان ما فهمه الاكمل ليس مرادا للقائلين بالتفصيل بل مرادهم ان المريض تارة يضره الصوم بان يصير الصوم سببا لزيادة مرضه فهذا تتعلق الرخصة في حقه بخوف الزيادة فما دام يخافها يرخص له الفطر ولا يمكن الحاقه بالصحيح بل هو كالمسافر لوجود الرخصة وتارة لا يضره الصوم وانما حصل له من الضعف ما لا يقدر معه على أداء الصوم أصلا فهذا تتعلق الرخصة في حقه بحقيقة المرض أي

مادام هذا المرض الذي لا يمكنه معه الصوم أصلا يرخص له الفطر فاذا قدر على الصوم فقد زال المرخص فصار كالصحيح لا كالمسافر والحاصل ان المرض قسمان قسم يمكن معه الصوم لكنه يزداد به المرض فيباح فيه الفطر فهذا كالمسافر بجامع الاباحة مع الامكان وقسم لا يمكن معه الصوم أصلا وان كان الصوم لا يضره في نفس الامر كفساد الهضم فان الصوم ينفعه لكنه لو وصل في الضعف الى حالة لا يمكنه الصوم يباح له الفطر مادام على هذه الحالة حتى لو قدر بعدها فقد زال المبيح

الذى لا يضره الصوم غير مرخص له الفطر عند أئمة الفقه كما شهدت كتبهم بذلك فمن لا يضره الصوم صحيح وليس الكلام فيه ثم اعلم انه وقع فى عبارة القوم أصولا وفروعا ان رمضان يصح مع الخطا فى الوصف فذهب جماعة من المشايخ الى ان مسئلة نية الصوم النفل فى رمضان من الصحيح المقيم انما هى مصورة فى يوم الشك بان شرع بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان حتى يكون هذا الظن معفوا فاما لو وجدت فى غيره يخشى عليه الكفر لانه ظن ان الامر بالامساك المعين يتأدى بغيره و بمثل هذا الظن يخشى عليه الكفر كذا فى التقرير وفى النهاية ما يرده فانه قال فى دليل الشافعى انه لو اعتقد المشروع فى هذا الوقت انه نفل يكفر وقال فى رده انه لما لغا نية النفل لم تتحقق نية الاعراض و به يبطل قوله انه لو اعتقد فيه انه نفل يكفر اه والحاصل انه لا ملازمة بين نية النفل واعتقاد عدم الفرضية أو ظنه فقد يكون معتقدا للفرضية ومع ذلك نوى النفل فلا يكون بنية النفل كافرا الا اذا انضم اليها اعتقاد النفلية وكذا لا يخشى عليه الكفر الا اذا انضم اليها الظن المذكور والله سبحانه وتعالى أعلم ثم اعلم ان أبا حنيفة جرى على أصله فى المواضع كلها من أن الاصل ينفك عن الوصف فلهذا قال اذا بطلت صفة الفرضية فى الصلاة لا يبطل أصلها واذا بطلت الصفة فى الصوم بقى أصله واذا قال لها أنت طالق كيف شئت وقع أصل الطلاق وكان الوصف مفوضا اليها وهما قالا فى هذه المسئلة بان ما لا يقبل الاشارة من الامور الشرعية فحاله و وصفه بمنزلة أصله فيتعلق الاصل بتعلقه فخالفا هذا الاصل فى الصوم وخالفه أبو يوسف فى الصلاة لانه موافق لابى حنيفة فيها وجرى عليه محمد فى الصلاة فانه قال ببطلان الاصل اذا بطل الوصف فيها وقد فرق بعضهم لمحمد بين الصوم والصلاة ورده الاكمل فى تقريره وقال فى بحث كيف ان أصلهما المذكور ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الفاسد على مذهبنا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد و باطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر العقودات الفاسدة مشروعة بأصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهى مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكرناه صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف فهو باطل اتفاقا لا فاسد أو كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الربا جائزا لا فاسدا وهو باطل اجماعا اه (قوله وما بقى لم يجز الا بنية معينة مبيتة) أى ما بقى من الصيام وهو قضاء رمضان والكفارات و جزاء الصيد والحلق والمتعة والنذر المطلق لا يصح بمطلق النية ولا بنية مباينة ولا بد فيه من التعيين لعدم تعين الوقت له ولا بد فيه أيضا من النية من الليل أو ما هو فى حكمه وهو المقارنة لطلوع الفجر بل هو الاصل لان الواجب قران النية بالصوم لا تقدمها وانما جاز التقديم للضرورة ومن فروع لزوم التبييت فى غير المعين لو نوى القضاء نهارا فلم يصح هل يقع عن النفل فى فتاوى النسفى نعم ولو أفطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزم بالشروع كما فى المظنون كذا فى فتح القدير والذى يظهر ترجيح الاطلاق فان الجهل بالاحكام فى دار الاسلام ليس بمعتبر خصوصا ان هذه المسئلة أعنى عدم جواز القضاء بنية نهارا متفق عليها فيما يظهر فليس كالمظنون ولا يخفى ان قضاء النفل بعد افساده وقضاء المنذور المعين داخل تحت قوله وما بقى ثم اعلم ان النية من الليل كافية فى كل صوم بشرط عدم الرجوع عنها حتى لو نوى ليلا ان يصوم غدا ثم عزم فى الليل على الفطر لم يصبح صائما فلو أفطر لا شئ عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزئه لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو نوى الصائم الفطر لم يفطر حتى يأكل و كذا لو نوى التكلم فى الصلاة كذا فى الظهيرية ولو قال نويت

وما بقى لم يجز الا بنية معينة مبيتة

والتحقيق بالصحيح فيقع صومه عن رمضان فليس مرادهم بهذا القسم أن لا يضره الصوم مع القدرة عليه والا كان هذيانا من القول اذ لا يقول عاقل باباحة الفطر له

(قوله وصحح في المحيط الخ) هذا التفصيل ذكره في البدائع أيضا لكن بدون تصريح بالتصحيح فقال وفصل الفقيه أبو جعفر في ذلك تفصيلا فقال ان صام في السنة الثانية عن الواجب عليه الا انه على ظن انه في رمضان يجوز وكذا في السنة الثالثة والرابعة لانه صام عن الواجب عليه والواجب عليه قضاء رمضان الاول دون الثاني وان صام في السنة الثانية عن الثالثة وفي الثالثة عن الرابعة لم يجز وعليه قضاء الرمضانات كلها ثم قال وضرب له أي أبو جعفر مثلا وهو رجل اقتدى بالامام على ظن انه زيد فاذا هو عمرو وصح اقتداؤه ولو اقتدى بزيد فاذا هو عمرو لم يصح لانه في الاول اقتدى بالامام الا انه ظن انه زيد فاخطأ في ظنه وهذا لا يقدح في صحة الاقتداء بالامام وفي الثاني اقتدى بزيد فاذا لم يكن زيدا تبين انه لم يقتد باحد كذلك هنا اذا نوى صوم كل سنة عن الواجب عليه تعلقت نية الواجب بما عليه لا بالاول والثاني الا انه ظن انه للثاني فاخطأ في ظنه فيقع عن الواجب عليه لا عما ظن اه (قوله فيقر الخصم بالوكالة) قال الرملي عبارة النهر فيقر بالدين والوكالة وينكر الدخول وكلاهما مشكل اذ لا ينفذ الاقرار على الغائب بقبض المدعي من المدعى عليه اه قلت لا اشكال على عبارة النهر فانه اذا أقر بالدين والوكالة جميعا صح اقراره لانه أقر بثبوت حق القبض له في ملك نفسه لان الديون انما تقضى بامثالها لا باعيانها بخلاف ما اذا كانت دعوى الوكيل قبض عين هي وديعة للموكل فانه لا يصح اقرار الغريم بها لانه اقرار بثبوت حق القبض للوكيل في ملك الموكل فلا يصح وأما اذا أقر بالوكالة وجحد الدين فلا يكون الوكيل خصما باثبات الحق الا باثبات الوكالة لان اقرار الغريم ليس بحجة كاقرار الوكيل نص على ذلك كله في شرح أدب القضاء للخصاف

و يثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما

صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا لان المشيئة انما تبطل اللفظ والنية فعل القلب وصححه في فتاوى الظهيرية واعلم انه يتفرع على كيفية النية ووقتها مسئلة الاسير في دار الحرب اذا اشتبه عليه رمضان فتحرى وصام شهرا عن رمضان فلا يخلو اما ان يوافق أولا بالتقديم أو بالتاخير فان وافق جاز وان تقدم لم يجز وان تأخر فان وافق شوالا يجوز بشرط موافقة الشهرين في العدد وتعيين النية وتبييتها ولا يشترط نية القضاء في الصحيح وان كان كل منهما كاملا قضى يوما واحدا لاجل يوم الفطر وان كان رمضان كاملا وشوال ناقصا قضى يومين يوما لاجل يوم العيد ويوما لاجل النقصان وعلى العكس لا شئ عليه وان وافق صومه هلال ذي الحجة فان كان رمضان كاملا وذو الحجة كاملا قضى أربعة أيام يوم النحر وايام التشريق وان كان رمضان كاملا وذو الحجة ناقصا قضى خمسة أيام وعلى عكسه قضى ثلاثة أيام وان وافق صومه شهرا آخر سوى هذين الشهرين فان كان الشهران كاملين أو ناقصين أو كان رمضان ناقصا والآخر كاملا فلا شئ عليه وعلى عكسه قضى يوما ولو صام بالتحري سنين كثيرة ثم تبين انه صام في كل سنة قبل شهر رمضان فهل يجوز صومه في الثانية عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة قيل يجوز وقيل لا يجوز كذا في البدائع مختصرا وصحح في المحيط انه ان نوى صوم رمضان مبهما يجوز عن القضاء وان نوى عن السنة الثانية مفسرا لا يجوز وقد علم من هذا ان من فاته رمضان وكان ناقصا يلزمه قضاؤه بعدد الايام لا شهر كامل ولهذا قال في البدائع قالوا فيمن أفطر شهرا بعذر ثلاثين يوما ثم قضى شهرا بالهلال فكان تسعة وعشرين ان عليه قضاء يوم آخر لان المعتبر عدد الايام التي أفطر فيها دون الهلال لان القضاء على قدر الفائت ولو صام أهل مصر تسعة وعشرين وافطروا للرؤية وفيهم مريض لم يصم فان علم ما صام أهل مصره فعليه قضاء تسعة وعشرين يوما وان لم يعلم صام ثلاثين يوما لانه الاصل والنقصان عارض اه وفي عدة الفتاوى لو قال لله على صوم شوال وذي القعدة وذي الحجة فصامهن بالرؤية وكان هلال ذي القعدة وذي الحجة ثلاثين وشوال تسعة وعشرين فعليه صوم خمسة أيام الفطر والاضحية وايام التشريق ولو قال لله على صوم ثلاثة أشهر فصامهن فعليه قضاء تسعة أيام لانه أشار الى غائب فيلزم لكل شهر ثلاثون اه وبما ذكرنا علم من راجع فتح القدير انه لم يستوف الاقسام كلها (قوله ويثبت رمضان برؤية هلاله أو بعد شعبان ثلاثين يوما) لحديث الصحيحين صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما والوجه في اثبات الرمضانية والعيد أن يدعي عند القاضي بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضي القاضي عليه بالمال فيثبت مجيء رمضان لان اثبات مجيء رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو أخبر رجل عدل القاضي بمجيء رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعني في يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما في العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت

(قوله لان الصوم لا يتوقف على الثبوت الخ) قال في النهر ليس في كلامه ما يفيد توقف الصوم على ثبوته يعني عند القاضي كما اقتضاه كلامه بل أن السبب لثبوته أحد هذين لا غير اه والظاهر ان المراد بالثبوت اللزوم والوجوب أي و يلزم صوم رمضان برؤية هلاله الخ أو المراد التبين كما قاله الرملي (قوله و ينبغي في كلام بعضهم بمعناه) قال في الهداية و ينبغي للناس أن يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع والعشرين من شعبان أي يجب عليهم وفيه تساهل فان التراني انما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي هو عشيته كذا في الفتح قال في الحواشي السعدية وفيه بحث فانه يبدأ بالالتماس قبل الغروب اه وأنت خبير بان ينبغي حيث كان بمعنى يجب فالتساهل باق اذ لا وجوب قبله كذا في النهر (قوله من أتى كاهنا الخ) نقل في الامداد عن شرح المنظومة لابن الشحنة ان المراد بالكاهن والعراف في الحديث من يخبر بالغيب أو يدعي معرفته فما كان هذا سبيله لا يجوز و يكون تصديقه كفرا أما أمر الاهلة فليس من هذا القبيل

بل معتمدهم فيه الحساب القطعي فليس من الاخبار عن الغيب أو دعوى معرفته في شيء ألا ترى الى قوله تعالى وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب والله تعالى أعلم (قوله اما أن يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان الخ) فالشك في اليوم الثلاثين على الاول هل هو من رمضان أو من شعبان وعلى الثاني هل هو الثلاثون أو الحادي والثلاثون وفي شرح الشيخ اسمعيل عن البرجندي ويحتمل أن يحصل الشك برد الشهادة وفي شرح المختار الشك بان يتحدث الناس بالرؤية ولا يثبت اه لكن قال في الفتح ومما ذكر فيه من كلام غير أصحابنا ما اذا شهد من ردت شهادته وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عندنا لظهوره فقابله موهوم لا مشكوك يقال وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهد به أحد اه و يخالفه ما في المجتبى ونقله عنه في المعراج يوم الشك هو ما اذا لم ير علامة ليلة الثلاثين والسماء متغيمة أو شهد واحد فردت شهادته أو شاهدان فاسقان فردت شهادتهما فاما اذا كانت السماء مصحية ولم ير الهلال أحد فليس بيوم الشك ولا يجوز صومه ابتداء لا فرضا ولا نفلا لكن بقي شيء وهو ان الشك يتحقق وان لم يكن علة على القول بعدم اعتبار اختلاف المطالع لجواز تحقق الرؤية في بلدة أخرى نعم على مقابله ليس بشيء كما في الدر المختار عن الزاهدي بل في السراج عن الايضاح لو لم يغم هلال شعبان وكانت مصحية يحتمل أن يقال ليس بشك وأن يقال انه شك للتقصير في طلب الهلال أو لعدم اصابة المطالع اه لكن قال في النهر بعد نقله ولو قيل بان الاول بناء على انه لا اعتبار باختلاف المطالع والثاني على اعتبارها لم يبعد (قوله فلو كانا على السواء لم يلزم الزائد بالشك) قال الرملي لقائل أن يقول وجب على المريض قضاء ثلاثين احتياطا للخروج عن

ولا يصام يوم الشك الا تطوعا

الحكم لانه من حقوق العباد كذا في الخلاصة من كتاب الشهادات وبهذا علم ان عبارة المصنف في الوافي أولى وأوجز وهي و يصام برؤية الهلال أو كمال شعبان لان الصوم لا يتوقف على الثبوت وليس يلزم من رؤيته ثبوته لما تقدم ان مجرد مجيئه لا يدخل تحت الحكم ولم يتعرض لوجوب التماسه ولا شك في وجوبه على الناس وجوب كفاية و ينبغي في كلام بعضهم بمعناه ووقته ليلة الثلاثين ولهذا قال في الاختيار يجب التماسه في اليوم التاسع والعشرين وقت الغروب وقول بعضهم في التاسع والعشرين تساهل نعم لو رؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين فعند أبي حنيفة ومحمد هو للمستقبلة وعند أبي يوسف هو للماضية والمختار قولهما لكن لو أفطروا لا كفارة عليهم لانهم أفطروا بتأويل ذكره قاضيخان وفي الفتاوى الظهيرية وتكره الاشارة عند رؤية الهلال تحرزا عن التشبه باهل الجاهلية وأشار المصنف الى انه لا عبرة بقول المنجمين قال في غاية البيان ومن قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع لانه روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال من أتى كاهنا أو منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما أنزل على محمد (قوله ولا يصام يوم الشك الا تطوعا) وهو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا أحد أمرين اما ان يغم عليهم هلال رمضان أو هلال شعبان فأكملت عدته ولم ير هلال رمضان لان الشهر ليس الظاهر فيه أن يكون ثلاثين بل يكون تسعة وعشرين كما يكون ثلاثين فيستوي هاتان الحالتان بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر فاستوى الحال حينئذ في الثلاثين انه من المنسلخ أو المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤي عند التراني فلما لم ير كان الظاهر ان المنسلخ ثلاثون فيكون هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك كذا ذكروا وقد قدمنا عن البدائع ان كونه ثلاثين هو الاصل والنقصان عارض ولهذا وجب على المريض الذي أفطر رمضان قضاء ثلاثين يوما اذا لم يعلم صوم أهل بلده فلو كان على السواء لم يلزم الزائد بالشك لان ظهور كونه كاملا انما هو عند الصحو أما عند الغيم فلا الا أن

عهدة الواجب (قوله وعامة المشايخ على انه ينبغي الخ) قال في النهر هذا يفيد ان التلوم أفضل في حق الكل وان من لا يقدر على الجزم بنية النفل فهو من العامة اه وفي هذه الافادة تأمل وظاهر الهداية خلافها (قوله عن الاضجاع عن النية) أي التردد فيها وكان عليه أن يأتي بفي بدل عن كما في الهداية قال في النهاية التضجيع في النية التردد فيها

وان لا ينها من ضجع في الامر

يقال الاصل الصحو والغيم عارض ولا عبرة به قبل تحققه وهم انما ذكروا التساوي عند تحقق الغيم ولم يتعرض لصفة صوم غير التطوع ولا لصفته من الاباحة والاستحباب اما صوم غير التطوع فان جزم بكونه عن رمضان كان مكروها كراهة تحريم للتشبه باهل الكتاب لانهم زادوا في صومهم وعليه حمل حديث النهي عن التقدم بصوم يوم أو يومين وفي استحبابه ان وافق صوما كان يعتاده على الاصح ويجزئه ان بان انه من رمضان لما تقدم والا فهو تطوع غير مضمون بالافساد لانه في معنى المظنون وان جزم بكونه عن واجب آخر فهو مكروه كراهة تنزيه التي مرجعها خلاف الاولى لان النهي عن التقدم خاص بصوم رمضان لكن كره لصورة النهي المحمول على رمضان فان ظهر انه من رمضان أجزأه عنه لما عرف ان كان مقيما والا أجزأه عن الذي نواه كما لو ظهر انه من شعبان على الاصح وان جزم بالتطوع فلا كلام في عدم كراهته وانما الخلاف في استحبابه ان لم يوافق صومه والافضل ان يتلوم ولا يأكل ولا ينوي الصوم ما لم يتقارب انتصاف النهار فان تقارب ولم يتبين الحال اختلفوا فيه فقيل الافضل صومه وقيل فطره وعامة المشايخ على انه ينبغي للقضاة والمفتين ان يصوموا تطوعا ويفتوا بذلك خاصتهم ويفتوا العامة بالافطار وكان محمد بن سلمة وابو نصر يقولان الفطر أحوط لانهم أجمعوا انه لا اثم عليه لو أفطر واختلفوا في الصوم قال بعضهم يكره ويأثم كذا في الفتاوى الظهيرية وقولهم يصوم القاضي والمفتي المراد انه يصوم من تمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع عن النية وملاحظة كونه عن الفرض ان كان غد من رمضان ولهذا قالوا ويفتوا بالصوم خاصتهم وأما اذا ردد فان كان في أصلها كان نوى أن يصوم غدا عن رمضان ان كان رمضان والا فليس بصائم وهذه غير صحيحة فليس بصائم وفي الفتاوى الظهيرية وعن محمد ينبغي أن يعزم ليلة يوم الشك على انه ان كان غد من رمضان فهو صائم عن رمضان وان لم يكن من رمضان فليس بصائم وهذا مذهب أصحابنا اه وان ردد في وصفها فله صورتان أحدهما ما اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان غدا منه والا فعن واجب آخر وهو مكروه لتردده بين مكروهين فان ظهر انه من رمضان أجزأه عنه والا كان تطوعا غير مضمون بالافساد ولا يكون عن الواجب لعدم الجزم به والثانية اذا نوى أن يصوم عن رمضان ان كان منه والا فتطوع فهو مكروه لنية الفرض من وجه فان ظهر انه منه أجزأه والا فتطوع غير مضمون لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه ولم يتعرض المصنف لصوم ما قبله وصرح في الكافي بانه ان وافق يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم أفضل وكذا ان صام كله أو نصفه أو ثلاثة من آخره ولم يقيد بكون صوم الثلاثة عادة وصرح في التحفة بكراهة الصوم قبل رمضان بيوم أو يومين لمن ليس له عادة لقوله عليه السلام لا تتقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين الا أن يوافق صوما كان يصومه أحدكم وانما كره خوفا من أن يظن انه زيادة على رمضان اذا اعتادوا ذلك فالحاصل ان من له عادة فلا كراهة في حقه مطلقا ومن ليس له عادة فلا كراهة في التقدم بثلاثة فأكثر ويكره في اليوم واليومين وأما صوم الشك فلا يكره بنية

اذا وهى فيه وقصر كذا في المغرب (قوله ويكره في اليوم واليومين) مقتضى ما مر من حمل حديث النهي عن التقدم بيوم أو يومين على انه من رمضان عدم الكراهة وممن صرح بحمل الحديث على ذلك صاحب الهداية وشراحها وظاهر ما مر عن التحفة خلافه وفي الشرنبلالية قال في الفوائد والمراد بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تقدموا الخ التقديم على قصد ان يكون من رمضان لان التقديم بالشيء على الشيء أن ينوي به قبل حينه وأوانه ووقته وزمانه وشعبان وقت التطوع فاذا صام عن شعبان لم يأت بصوم رمضان قبل زمانه وأوانه فلا يكون هذا تقدما عليه اه كذا بخط أستاذي رحمه الله تعالى وبهذا تنتفي كراهة صوم الشك تطوعا اه كلام الشرنبلالية وفي المعراج عن الايضاح لا بأس بصوم يوم أو يومين أو ثلاثة قبل رمضان لما روي انه عليه الصلاة والسلام كان يصل شعبان برمضان والمراد بقوله لا تتقدموا الحديث استقبال الشهر بصوم منه لانه يصير زيادة على الفرض وفي العناية وغيرها فان قيل فما فائدة قوله يوم ويومين وحكم الاكثر من ذلك كذلك أجيب بان يوما ويومين ما وصل الى حد الكثرة فيجوز أن يتوهم باب القليل معفو فيجوز كما في كثير من الاحكام فنفى ذلك وفي السعدية يجوز أن يجاب بان المحتمل هو التقدم بيوم أو يومين كما هو الواقع من الممارسين بعلم حساب النجوم

التطوع مطلقا (قوله ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط) لقوله تعالى فى هلال رمضان فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا قد شهده والحديث فى هلال الفطر صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون والناس لم يفطروا فى هذا اليوم فوجب عليه موافقتهم ولان تفرده مع شدة حرص الناس على طلبه دليل غلطه وانما لم تجب الكفارة فيما اذا رأى هلال رمضان ولم يصم لان القاضى رد شهادته بدليل شرعى وهو تهمة الغلط فأورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لانها ألحقت بالعقوبات باعتبار ان معنى العقوبة فيها أغلب بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ بخلاف بقية الكفارات فانه اجتمع فيها معنى العبادة والعقوبة والعبادة أغلب كما عرف فى تحرير الاصول قيد بقوله ورد قوله أى ورد القاضى اخباره احترازا عما اذا أفطر قبل أن يرد القاضى شهادته فانه لا رواية فيه عن المتقدمين واختلف المشايخ فى وجوب الكفارة وصحح فى المحيط عدم وجوبها ورجحه فى غاية البيان باعتبار أنه يوم مختلف فى وجوب صومه فان الحسن وابن سيرين وعطاء قالوا بانه لا يصومه الا مع الامام واحترازا عما اذا قبل الامام شهادته وهو فاسق وأمر الناس بالصوم فافطر هو أو واحد من أهل بلده لزمته الكفارة وبه قال عامة المشايخ خلافا للفقيه أبى جعفر لانه صوم يوم الناس فلو كان عدلا ينبغى أن لا يكون فى وجوب الكفارة خلاف لان وجه النفى كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف كذا فى فتح القدير وأفاد ان التفرد بالرؤية من غير ثبوت عند الحاكم موجب لاسقاط الكفارة فدخل ما اذا رآه الحاكم وحده ولم يصم فانه لا كفارة عليه ولهذا قالوا لا ينبغى للامام اذا رآه وحده ان يأمر الناس بالصوم وكذا فى الفطر بل حكمه حكم غيره فليس له أن يخرج الى العيد برؤيته وحده وله أن يصوم وحده اذا رآه والوالى اذا أخبر صديقه صام ان صدقه ولا يفطر وان أفطر لا كفارة عليه كذا فى البزازية وفى فتاوى قاضيخان ومن رأى هلال رمضان فى الرستاق وليس هناك وال وقاض فان كان ثقة يصوم الناس بقوله وفى الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بأن يفطروا اه وأشار بوجوب صومه اذا رأى هلال الفطر وحده الى ان المنفرد برؤية هلال رمضان اذا صام وأكمل ثلاثين يوما لم يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه الاحتياط والاحتياط بعد ذلك فى تأخير الافطار ولو أفطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التى عنده وأطلق فى الرائى فشمل من لا تقبل شهادته ومن تقبل كذا فى الفتاوى الظهيرية وأشار الى رد قول الفقيه أبى جعفر من أن معنى قول الامام أبى حنيفة فيما اذا رأى هلال الفطر لا يفطر لا يأكل ولا يشرب ولكن ينبغى أن يفسد صوم ذلك اليوم ولا يتقرب به الى الله تعالى لانه يوم عيد عنده والى رد ما قاله بعض مشايخنا من أنه اذا أيقن برؤية هلال الفطر أفطر لكن يأكل سرا كذا فى الفتاوى الظهيرية وفيها أيضا واذا صام أهل مصر بغير رؤية ورجل برؤية فنقص له يوم جاز (قوله وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا أو أنثى لرمضان وحرين أو حر وحرتين للفطر) لان صوم رمضان أمر دينى فأشبه رواية الاخبار ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة خلافا لشيخ الاسلام ولا يشترط الدعوى لكن قال فى الفتاوى الظهيرية انه قولهما اما على قول الامام أبى حنيفة فينبغى أن يشترط الدعوى أما فى شهادة الفطر والاضحى فيشترط لفظ الشهادة وتشترط العدالة فى الكل لان قول الفاسق فى الديانات التى يمكن تلقيها من العدول غير مقبول كالهلال ورواية الاخبار ولو تعدد كفاسقين فأكثر كذا فى الولوالجية بخلاف ما لا يتيسر تلقيه منهم حيث يتحرى فى خبر الفاسق كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته وبخلاف الهدية والوكالة وما لا الزام فيه من المعاملات

حيث

ومن رأى هلال رمضان أو الفطر ورد قوله صام فان أفطر قضى فقط وقبل بعلة خبر عدل ولو قنا أو أنثى لرمضان وحرين أو حر وحرتين للفطر

وغيرهم لكن قال فى الفتح يمكن أن يحمل الحديث على ما قاله فى الهداية ويكره صومها لمعنى ما فى التحفة يعنى قوله وانما كره الى آخر ما مر فتأمل وما فى التحفة أوجه اه (قوله وأفاد ان التفرد بالرؤية الخ) قال الرملى ليس المراد بالتفرد الواحد اذ لو كانوا جماعة ورد القاضى شهادتهم لعدم تكامل الجمع العظيم فالحكم فيهم كذلك ولا شبهة ان عبارة المتن شاملة لذلك لان من عامة تامل (قوله وفى الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال) قال فى الشرنبلالية أى وبالسماء علة (قوله وفيها أيضا واذا صام الخ) ذكر فى الذخيرة وان صام أهل المصر بغير رؤية من غير عد شعبان ثلاثين وفيهم رجل لم يصم معهم حتى رأوا الهلال من الغد فصام أهل المصر

ثلاثين وصام هذا الرجل تسعة وعشرين يوما فاذا ليس عليه قضاء يوم اه تأمل (قوله لانهم تركوا الحسبة) فان شاهد الحسبة اذا أخر شهادته بلا عذر يفسق ولا تقبل شهادته كما في الاشباه والنظائر (قوله والى انهم لو صاموا بشهادة واحد الخ) قال في النهر ثم اذا قبلت وأكملوا العدة ولم يروا روى الحسن عن الامام وهو قول الثاني انهم يفطرون وسئل عنه محمد فقال يثبت الفطر بحكم القاضي لا بقول الواحد وفي غاية البيان وقول محمد أصح قال الشارح والاشبه أن يقال ان كانت السماء مصحية لا يفطرون لظهور غلطه وان كانت مغيمة يفطرون لعدم ظهوره ولو ثبت برجلين أفطروا وعن السغدي لا وهكذا عن مجموع النوازل قال في الفتح ولو قيل ان قبلهما في الصحو لا يفطرون وفي الغيم افطروا لم يبعد وفي السراج صاموا بشاهدين افطروا عند كمال العدة اجماعا وهذا ظاهر فيما اذا كانت متغيمة عند الفطر أما لو كانت مصحية ينبغي أن لا يفطروا كما لو شهدوا الساعة اه لكن في الامداد صحح في الدراية والخلاصة والبزازية حل الفطر وذكر في متنه انه لا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد وذكر ان ما مر عن السغدي حكاه عنه في التجنيس فيما اذا كانت السماء مصحية وذكر عن الحلواني أن الخلاف في مسألة ما لو ثبت بشهادة واحد اذا كانت مصحية والا افطروا بلا خلاف اه فصار الحاصل على هذا ما ذكره في نور الايضاح اذا تم العدد بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء مصحية لا يحل الفطر واختلف الترجيح فيما اذا كان بشهادة عدلين ولا خلاف في حل الفطر اذا كان بالسماء علة ولو ثبت رمضان بشهادة الفرد قال في شرحه وقوله في غاية البيان قول محمد هو الاصح يحمل على ما قال الكمال منهم من استحسن في الصحو المروي عن الحسن من انهم لا يفطرون وفي الغيم أخذ بقول محمد اه وحينئذ فلا يخالف ما مر عن الحلواني والله تعالى أعلم

حيث يقبل خبره بدون التحري للزوم الضرورة ولا دليل سواه فوجب قبوله مطلقا وحقيقة العدالة ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروأة والشرط أدناها وهو ترك الكبائر والاصرار على الصغائر وما يخل بالمروأة كما عرف تحقيقه في تعريف الاصول فلزم ان يكون مسلما عاقلا بالغا وأما الحرية والبصر وعدم الحد في قذف وعدم الولاء والعداوة فمختص بالشهادة وعن أبي حنيفة نفي رواية المحدود والظاهر خلافه لقبول رواية أبي بكرة بعد ما تاب وكان قد حد في قذف وأما مجهول الحال وهو المستور فعن أبي حنيفة قبوله وظاهر الرواية عدمه لان المراد بالعدل في ظاهر الرواية من ثبتت عدالته وان الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وما ذكره الطحاوي من عدم اشتراط العدالة فمحمول على قبول المستور الذي هو احدى الروايتين وصحح البزازي في فتاواه قبول المستور وهو خلاف ظاهر الرواية كما علمت أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وفرعوا عليه ما لو شهدوا في تاسع عشرين رمضان انهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم ان كانوا في هذا المصر لا تقبل شهادتهم لانهم تركوا الحسبة وان جاؤا من خارج قبلت وفي البزازية الفاسق اذا رآه وحده يشهد لان القاضي ربما يقبل شهادته لكن القاضي يرده اه وأما هلال الفطر فلانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فأشبه سائر حقوقهم فيشترط فيه ما يشترط في سائر حقوقهم من العدالة والحرية والعدد وعدم الحد في قذف ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه ان أمكن ذلك والا فقد تقدم انهم لو كانوا في بلدة لا قاضي فيها ولا والي فان الناس يصومون بقول الثقة ويفطرون باخبار عدلين للضرورة وأطلقه فشمل ما لو كان المخبر من مصر أو جاء من خارجه وهو ظاهر الرواية خلافا للامام الفضلي حيث قال انما يقبل الواحد العدل اذا فسر وقال رأيته خارج البلد في الصحراء أو يقول رأيته في البلدة من بين خلل السحاب اما بدون هذا التفسير فلا يقبل كذا في الظهيرية وأشار الى أنه يقبل في هلال رمضان شهادة واحد عدل على شهادة واحد عدل بخلاف الشهادة على الشهادة في سائر الاحكام حيث لا تقبل ما لم يشهد على شهادة رجل واحد رجلان أو رجل وامرأتان لما ذكرنا أنه من باب الاخبار لا من باب الشهادة كذا في البدائع وكذا تقبل فيه شهادة العبد على العبد كذا في البزازية وكذا شهادة المرأة على المرأة كذا في الظهيرية والى أنهم لو صاموا بشهادة واحد وغم هلال شوال فانهم لا يفطرون فتثبت الرمضانية بشهادته لا الفطر خلافا لما روي عن محمد انهم يفطرون وصححه في غاية البيان وأما اذا صاموا بشهادة اثنين فانهم يفطرون اتفاقا كذا في البدائع وحكى البزازي فيه خلافا والعلة غيم أو غبار أو نحوهما هنا وفي الاصول الخارج المتعلق بالحكم المؤثر فيه وأشار الى أن الجارية المخدرة اذا رأت هلال رمضان وبالسماء علة وجب عليها أن تخرج في ليلتها وتشهد بغير اذن مولاها كما صرح به البزازي واعلم ان ما كان

(قوله فان كانوا أتموا شعبان) مقابل قوله وقد كانوا رأوا هلال شعبان أى قضوا يوما واحدا ان كانوا رأوا هلال شعبان أما ان عدوه ثلاثين من غير رؤية أيضا ثم صاموا رمضان ثمانية وعشرين قضوا يومين لانه لم يعلم ان رمضان انتقص يوما بيقين لجواز انهم غلطوا فى شعبان بيومين لما عدوه ثلاثين من غير رؤية كما فى الولوالجية وفى التتارخانية عن العتابية ولو رأوا هلال شعبان وعدوه ثلاثين يوما ثم شرعوا فى صوم رمضان فلما صاموا ثمانية وعشرين يوما رأوا هلال شوال فعليهم أن يقضوا يوما واحدا الا انهم غلطوا بيوم واحد بيقين وان عدوا شعبان ثلاثين يوما من غير رؤية الهلال قضوا يومين لانه يحتمل انهم غلطوا من أول رمضان بيومين اه قلت وبيانه انهم اذا عدوا شعبان ثلاثين من غير رؤية هلال يحتمل أن يكونوا صاموا يومين من

من باب الديانات فانه يكتفى فيه بخبر الواحد العدل كهلال رمضان وما كان من حقوق العباد وفيه الزام محض كالبيوع والاملاك فشرطه العدد والعدالة ولفظ الشهادة مع باقى شروطها ومنه الفطر الا أن يكون الملزم به غير مسلم فلا يشترط فى الشاهد الاسلام والا ما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب فى العورة فلا عدد ولا ذكورة وما لا الزام فيه كالاخبار بالوكالات والمضاربات والاذن فى التجارة والرسالات فى الهدايا والشركات فلا شرط سوى التميز مع تصديق القلب وما كان فيه الزام من وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون وفسخ الشركة والمضاربة فالرسول والوكيل فيها كما قبله عندهما وشرط الامام عدالته أو العدد كما عرف فى تحرير الاصول وفى البزازية وقعت فى بخارى سنة احدى وسبعين وسبعمائة ان الناس صاموا يوم الاربعاء فجاء اثنان أو ثلاثة يوم الاربعاء التاسع والعشرين وأخبروا انهم رأوا ليلة الثلاثاء وهذا الاربعاء يوم الثلاثين اتفقت الاجوبة ان بالسماء علة عيدوا يوم الخميس والالا صاموا ثمانية وعشرين بلا رؤية ثم رأوا هلال الفطر ان أكملوا عدة شعبان ثلاثين وقد كانوا رأوا هلال شعبان قضوا يوما وان صاموا تسعا وعشرين لا قضاء عليهم أصلا فان كانوا أتموا شعبان من غير رؤية هلاله أيضا قضوا يومين اه (قوله والا فجمع عظيم) أى وان لم يكن بالسماء علة فيهما يشترط أن يكون فيهما الشهود جمعا كثيرا يقع العلم بخبرهم أى علم غالب الظن لا اليقين لان التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه مع فرض عدم المانع وسلامة الابصار وان تفاوتت الابصار فى الحدة ظاهر فى غلطه قياسا على تفرد ناقل زيادة من بين سائر أهل مجلس مشاركين له فى السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت فى حدة السمع واقع أيضا كما هو فى الابصار مع انه لا نسبة لمشاركته فى السماع بمشاركته فى الترائى كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجالس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد كذا فى فتح القدير وغيره وبهذا اندفع تشنيع المتعصبين فى زماننا على مذهبنا حيث زعموا ان عدم قبول الاثنين لا دليل له وهو مردود لان القياس حيث لا سمع أحد الادلة الشرعية والقياس المذكور صحيح لوجود ركنه وشرائطه ولم يريدوا بالتفرد تفرد الواحد والا لافاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من الخلائق وهذا هو ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبى حنيفة أنه يقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين سواء

شعبان وان رمضان وقع كاملا لانه الاصل فعليهم قضاء يومين ثم الظاهر ان ماذكر مفروض فيما اذا رؤى هلال رجب وعد ثلاثين ثم عد شعبان ثلاثين أيضا لعدم رؤية

والا فجمع عظيم

هلالى شعبان ورمضان ثم رؤى هلال شوال بعد صوم ثمانية وعشرين فلو غم هلال شوال أيضا كيف يصنعون لم أره والظاهر انهم يصومون اثنين وثلاثين احتياطا لاحتمال نقصان رجب وشعبان ونقل النووى فى شرح مسلم ان النقص لا يقع متواليا فى أكثر من أربعة أشهر وذكر الشيخ تقى الدين انه قد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر ثلاثين ثلاثين

وقد يتوالى شهران وثلاثة وأكثر تسعة وعشرين يوما كما فى شرح الغاية الحنبلية لكن نقل الشيخ عبد الباقى كان المالكى فى شرحه على مختصر خليل عند قوله يثبت رمضان بكمال شعبان قال وكذا ما قبله ان غم ولو شهورا لا بحساب نجم وسير قمر على المشهور ثم نقل بعده قولا آخر انه يقيد قوله بكمال شعبان بما اذا لم يتوال قبله أربعة على الكمال والا جعل شعبان ناقصا لانه لا يتوالى خمسة أشهر على الكمال كما لا يتوالى أربعة على النقص عند معظم أهل الميقات قال ونظم (عج) كلامهم فقال

لا يتوالى النقص فى أكثر من * ثلاثة من الشهور يافطن كذا توالى خمسة مكملة * هذا الصواب وما سواه أبطله اه

قال أى الصواب عند الميقاتيين وكذا قوله وما سواه (قوله أى علم غالب الظن) الظاهر ان لفظة علم زائدة من قلم الناسخ (قوله كثرة) تمييز أى لا نسبة بين المشاركتين من جهة الكثرة بل المشاركة فى الترائى أكثر منها فى السماع (قوله حيث لا سمع) أى حيث لا دليل سمعيا

(قوله ولم أر من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها) عليه أقره أخوه في النهر وتلميذه في المنح والشيخ علاء الدين الحصكفي وقال الشيخ اسمعيل انه حسن ونازعه الرملي فقال كيف هذا مع ان ظاهر المذهب خلافه ومع انه يعارضه غلبة الفسق وعدم العدالة في أكثر الخلق فلا يطمئن القلب الا بالجمع العظيم فقد رأيت من الافتراء عليه ما لا يوصف فتعين العمل بظاهر المذهب لما فيه من اطمئنان الفؤاد ولما انه لا يجوز العمل بخلافه وما عداه ليس بمذهب لنا كما نصوا عليه واعلم ذلك وقوله لان الناس تكاسلت غير مسلم على الاطلاق بل المشاهد الاهتمام منهم والاجتهاد والنشاط الى ذلك ولا عبرة بتكاسل البعض القليل تامل اهـ قلت كأنه يتكلم على ما في زمانه وبلده والا فحال أهل زماننا لا يخفى على المشاهد ولو قدروا على الافطار بالكلية لفعلوا وكثيرا ما نراهم يشتمون الشاهد ويغتابونه لسعيه في منعهم عن شهواتهم وقد وقع في زماننا سنة خمس وعشرين بعد المائتين والالف انهم أثبتوا رمضان بشهادة واحد على قول الطحاوي فحصل لذلك الشاهد من الناس غاية الايذاء والاشباع بالكلام حتى استفاض الخبر عن أكثر البلدان انهم صاموا امثلنا وشهد جماعة لدى القاضي على حكم قاضي بيروت فاكتف الناس عنه وبلغني انه أقسم أن لا يشهد مرة ثانية وخصوصا في بلدتنا دمشق وانه قل ما يرى الهلال فيها في ليلته وقد وقع في زمني غير مرة قضاؤنا يوما أفطرناه من أوله فلا جرم ان عول الناس في زماننا على ما اختاره المؤلف (قوله وفي الفتاوى الظهيرية الخ) ونحوه في الذخيرة حيث قال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله انه يقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف انه يعتبر قدره بعدد القسامة الخ ونحوه في التتارخانية فقال لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية خلافا لما روى الحسن عن أبي حنيفة بل يحتاج فيه الى زيادة العدد واختلفوا في مقدار ذلك الخ وفيها عن الحجة ولو قبل الامام شهادة شاهدين عدلين وقد سقط قلب القاضي على قولهما جاز وثبت حكم رمضان

كان بالسماء علة أو لم يكن كما روى عنه في هلال رمضان كذا في البدائع ولم أر من رجحها من المشايخ وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلت عن تراثي الاهلة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لما توجه هو اليه فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان أهل مصر افترقوا فرقتين فمنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جمعا قليلا شهدوا عند قاضي القضاة الحنفي ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا وتبعهم جمع كثير على الصوم وأمر الناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض المشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب أهل البلدة وأنكر عليه ذلك لمخالفة الامام ولم يقدر الجمع الكثير في ظاهر الرواية بشيء فروى عن أبي يوسف أنه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل وقيل ينبغي أن يكون من كل مسجد جماعة واحد أو اثنان وعن محمد أنه يفوض مقدار القلة والكثرة الى رأي الامام كذا في البدائع وفي فتح القدير والحق ما روي عن محمد وأبي يوسف أيضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب وفي الفتاوى الظهيرية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد في ظاهر الرواية بل يشترط العدد واختلفوا في تقديره اهـ فظاهره ان ظاهر الرواية لا يشترط الجمع العظيم وانما يشترط العدد وهو يصدق على اثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التي اخترناها آنفا ويدل على ذلك أيضا ما في الفتاوى الولوالجية وان كانت السماء مصحية لا تقبل شهادة الواحد وعن أبي حنيفة أنه يقبل لانه اجتمع في هذه الشهادة ما يوجب القبول وهو العدالة والاسلام وما يوجب الرد وهو مخالفة الظاهر فرجح ما يوجب القبول احتياطا لانه اذا صام يوما من شعبان كان خيرا من أن يفطر يوما من رمضان وجه ظاهر الرواية انه اجتمع ما يوجب القبول وما يوجب الرد فرجح جانب الرد لان الفطر في رمضان من كل وجه جائز بعذر كما في المريض والمسافر وصوم رمضان قبل رمضان لا يجوز بعذر من الاعذار فكان المصير الى ما يجوز بعذر أولى ثم اذا لم نقبل شهادة الواحد واحتيج الى زيادة العدد عن أبي حنيفة أنه تقبل شهادة رجلين أو رجل وامرأتين وعن أبي يوسف أنه لا يقبل ما لم يشهد على ذلك جمع عظيم وذلك مقدر بعدد القسامة وعن خلف بن أيوب خمسمائة ببلخ قليل وعن أبي حفص الكبير أنه شرط الوفا وعن محمد ما استكثره الحاكم فهو كثير وما استقله فهو قليل هذا اذا كان الذي شهد بذلك في المصر أما اذا جاء من مكان آخر خارج المصر وانه تقبل شهادته اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحاري ما لم يتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر

(قوله قول الطحاوي) خبر قوله فرق وفي الذخيرة انما لا تقبل شهادة الواحد على هلال رمضان اذا كانت السماء مصحية اذا كان هذا الواحد في المصر وأما اذا جاء خارج المصر أو جاء من أعلى الاماكن في مصر ذكر الطحاوي رحمه الله انه تقبل شهادته وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر في القدوري انه لا تقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخي انه تقبل وفي الاقضية صحح رواية الطحاوي واعتمد عليها (قوله فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين الخ) قال الرملي الظاهر انه في الاهلة التسعة لا فرق بين أن يكون في السماء علة أم لا في قبول الرجلين أو الرجل والمرأتين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهي توجه الكل طالبين ويؤيده قوله كما في سائر الاحكام فلو شهد رجلان أو رجل وامرأتان بهلال شعبان ولم يكن بالسماء علة يثبت واذا ثبت يثبت رمضان بعد ثلاثين يوما من يوم ثبوته كما هو ظاهر لكن بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعي فان قلت فيه اثبات الرمضانية مع عدم العلة بخبر رجلين أو رجل وامرأتين وقد نفيتموه قلت ثبوته والحالة هذه ضمني ويغتفر في الضمنيات مالا يغتفر في القصديات تأمل اهـ لكن صرح في الامداد بخلافه واشترط الجمع العظيم حيث لا علة ويوافقه اطلاق عبارة مواهب الرحمن حيث قال وأثبتوه بقول عدل ان اعتل المطلع وشرط للفطر حران أو حر وحرتان والاضحى كالفطر في ظاهر الرواية وان لم يعتل فجمع عظيم للكل

اذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان اهـ فهذا يدل على ترجيح رواية الحسن وان ظاهر الرواية اعتبار العدد لا الجمع الكثير لكن فرقه بين من كان بالمصر وخارجه وبين المكان المرتفع وغيره قول الطحاوي اما ظاهر الرواية فلا يقبل فيه خبر الواحد مطلقا كما في غاية البيان وفتح القدير (قوله والاضحى كالفطر) أي هلال ذي الحجة كهلال شوال فلا يثبت بالغيم الا برجلين أو رجل وامرأتين واما حالة الصحو فالكل سواء لا بد من زيادة العدد على ما قدمناه وانما كان كهلاله دون رمضان لانه تعلق به حق العباد وهو التوسع بلحوم الاضاحي وذكر في النوادر عن أبي حنيفة انه كرمضان لانه تعلق به أمر ديني وهو وجوب الاضحية والاول ظاهر المذهب كذا في الخلاصة وهو ظاهر الرواية وهو الاصح كذا في الهداية وشروحها والتبيين وصحح الثاني صاحب التحفة واختلف التصحيح لكن تأيد الاول بانه المذهب ولم يتعرض لحكم بقية الاهلة التسعة وذكر الامام الاسبيجابي في شرح مختصر الطحاوي الكبير واما في هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانه لا يقبل فيه الا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين عدول أحرار غير محدودين كما في سائر الاحكام اهـ (قوله ولا عبرة باختلاف المطالع) فاذا رآه أهل بلدة ولم يره أهل بلدة أخرى وجب عليهم ان يصوموا برؤية أولئك اذا ثبت عندهم بطريق موجب ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب وقيل يعتبر فلا يلزمهم برؤية غيرهم اذا اختلف المطالع وهو الاشبه كذا في التبيين والاول ظاهر الرواية وهو الاحوط كذا في فتح القدير وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى كذا في الخلاصة أطلقه فشمل ما اذا كان بينهما تفاوت بحيث يختلف المطالع أولا وقيدنا بالثبوت المذكور لانه لو شهد

والاكتفاء بالاثنين رواية اهـ لكن قوله للكل يحتمل كل الاشهر ويحتمل كل الثلاثة المذكورة في كلامه وهو أقرب لانه لم يتعرض لغيرها وصاحب الامداد شديد المتابعة لصاحب

والاضحى كالفطر ولا عبرة باختلاف المطالع

المواهب وان كان مستنده ذلك ففيه نظر لما علمت من احتمال العبارة والله أعلم (قوله وقيدنا بالثبوت المذكور الخ) قال في الشرنبلالية

وفي المغني قال الامام الحلواني الصحيح من مذهب أصحابنا ان الخبر اذا استفاض في بلدة أخرى وتحقق يلزمهم حكم تلك جماعة البلدة اهـ وعزاه في الدر المختار الى المجتبى وغيره ومثله في الذخيرة بما نصه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله الصحيح من مذهب أصحابنا رحمهم الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين أهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة اهـ قلت وقد وقعت هذه الحادثة في دمشق سنة ١٢٣٩ تسع وثلاثين ومائتين وألف ثبت رمضان بدمشق ليلة الجمعة بعد شعبان ثلاثين وكان في السماء علة في تلك الليلة ثم استفاض الخبر عن أهل بيروت وأهل حمص انهم صاموا الخميس لكن استفاض الخبر عن عامة البلاد سوى هذين البلدين انهم صاموا الجمعة مثل دمشق فهل تعتبر الاستفاضة الاولى في مخالفتها للثانية أم لا بناء على ان الظاهر يقتضي غلط أهل تلك البلدتين نظير ما مر فيما لو كانت السماء مصحية ورأى الهلال واحد لا يعتبر لان التفرد من بين الجم الغفير ظاهر في الغلط مع انه ليس بين تلك البلاد بعد كثير بحيث تختلف به المطالع لكن ظاهر الاطلاق يقتضي لزوم عامة البلاد ما ثبت عند بلدة أخرى فكل من استفاض عندهم خبر تلك البلدة يلزمهم اتباع أهلها ويدل عليه قوله ويلزم أهل المشرق برؤية أهل المغرب اذ ليس المراد باهل المشرق جميعهم بل بلدة واحدة تكفي كما لا يخفى واذا كان هذا مع بعد المسافة التي تختلف فيها المطالع فمع قربها

أولى وإذا كانت الاستفاضة في حكم الثبوت لزم العمل بها هذا ما ظهر لي فتأمله ثم اعلم أن المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من بلدة الثبوت إلى البلدة التي لم يثبت بها لا مجرد الاستفاضة لأنها قد تكون مبنية على إخبار رجل واحد مثلا فيشيع الخبر عنه ولا شك أن هذا لا يكفي بدليل قولهم إذا استفاض الخبر وتحقق وأن التحقق لا يكون إلا بما ذكرنا ﴿تتمة﴾ لم يذكروا عندنا العمل بالامارات الظاهرة الدالة على ثبوت الشهر كضرب المدافع في زماننا والظاهر وجوب العمل بها على من سمعها ممن كان غائبا عن المصر كأهل القرى ونحوها كما يجب العمل بها على أهل المصر الذين لم يروا الحاكم

قبل شهادة الشهود وقد ذكر هذا الفرع الشافعية فصرح ابن حجر في التحفة أنه يثبت بالامارة الظاهرة الدالة التي لا تتخلف عادة كرؤية القناديل المعلقة بالمنائر قال ومخالفة جمع في ذلك غير صحيحة اهـ

﴿باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده﴾

(قوله بخلافهما في المعاملات) قال الرملي يعني الفساد والبطلان في المعاملات متساويان وفي العبادات متغايران وقوله مطلوب بالنصب على الحالية وقوله هو الفساد في محل الرفع خبر أن يعني أن العقد المستحق للفسخ فاسد وغير المستحق له صحيح والذي لم ينعقد أصلا باطل (قوله إلى آخره) إنما أتى بهذه الغاية لصحة الاستدلال بالحديث فإنه دليل لقوله لم يفطر الذي هو جواب الشرط لكن المقصود الاستدلال على عدم الفطر فيما ذكره فقط لا فيما عطف عليه أيضا من قول المتن أو احتلم أو أنزل بنظر الخ (قوله لحديث الجماعة) قال في النهر الأولى الاستدلال بما أخرجه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم وغيره من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من أفطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة لجواز أن يراد بالصوم اللغوي لأنه بتقدير فطره يلزمه الامساك تشبها وبه يستغنى عن قولهم إذا ثبت هذا في الأكل والشرب ثبت في الجماع دلالة إذ لفظ أفطر يعم ما إذا كان بالجماع أيضا (قوله فسد صومه في الصحيح)

جماعة أن أهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم يروا هؤلاء الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لأن هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وإنما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا أن قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي أن يحكم بشهادتهما لأن قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به وأما ما استدل به الشارح على اعتبار اختلاف المطالع من واقعة الفضل مع عبد الله بن عباس حين أخبره أنه رأى الهلال بالشام ليلة الجمعة ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فلم يعتبره وإنما اعتبر ما رآه أهل المدينة ليلة السبت فلا دليل فيه لأنه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم ولئن سلم فلأنه لم يأت بلفظ الشهادة ولئن سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والمطالع جمع مطلع بكسر اللام موضع الطلوع كذا في ضياء الحلوم

﴿باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده﴾

﴿باب ما يفسد الصوم وما لا يفسده﴾ وإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا

الفساد والبطلان في العبادات بمعنى واحد وهو عدم الصحة وهي عند الفقهاء اندفاع وجوب القضاء بالاتيان بالشرائط والأركان وقد يظن أن الصحة والفساد في العبادات من أحكام الشرع الوضعية وقد أنكر ذلك وإنما حكمنا به عقلي على ما عرف في تحرير الأصول بخلافهما في المعاملات فإن ترتب أثر المعاملة مطلوب التفاسخ شرعا هو الفساد وغير مطلوب التفاسخ هو الصحة وعدم ترتب الأثر أصلا هو البطلان (قوله فإن أكل الصائم أو شرب أو جامع ناسيا إلى آخره) لحديث الجماعة إلا النسائي من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه والمراد بالصوم الشرعي لا اللغوي الذي هو مطلق الامساك للاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث أمكن في لفظ الشارع واجب خصوصا وقد ورد في صحيح ابن حبان ولا قضاء عليك وعند البزار فلا يفطر وألحق الجماع به دلالة للاستواء في الركنية لا قياسا فاندفع به القياس المقتضي للفطر لفوات الركن وحقيقة النسيان عدم استحضار الشيء وقت حاجته قالوا وليس عذرا في حقوق العباد وفي حقوقه تعالى عذر في سقوط الإثم أما الحكم فإن كان مع مذكر ولا داعي إليه كأكل المصلي لم يسقط لتقصيره بخلاف سلامه في القعدة فإنه ساقط لوجود الداعي وإن لم يكن مع مذكر وله داع كأكل الصائم سقط وإن لم يكن معه مذكر ولا داع فأولى بالسقوط كترك الذابح التسمية وخرج بما إذا أكل ناسيا فذكره إنسان بالصوم ولم يتذكر فأكل فسد صومه في الصحيح خلافا لبعضهم كذا في الظهيرية لأنه أخبر بأن هذا الأكل حرام عليه وخبر الواحد في الديانات مقبول فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال لوجود المذكر

والاولى ان لا يذكره ان كان شيخا لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية والسكوت عنه ليس بمعصية ولان الشيخوخة مظنة المرحمة وان كان شابا يقوى على الصوم يكره ان لا يخبره والظاهر انها تحريمية لان الولوالجي قال يلزمه ان يخبره ويكره تركه أطلقه فشمل الفرض والنفل ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر ان نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى أنزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا اذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى أنزل فان حرك نفسه بعده فعليه الكفارة كما لو نزع ثم أدخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع في الحال فان حرك نفسه فهو على هذا نظير ما قالوا لو أولج ثم قال لها ان جامعتك فأنت طالق أو حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى أنزل لم تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير مراجعا بالحركة الثانية ويجب للأمة العقر ولا حد عليهما كذا في فتح القدير وفي الفتاوى الظهيرية رجل أصبح يوم الشك متلوما ثم أكل ناسيا ثم ظهر انه من رمضان ونوى صوما ذكر في الفتاوى انه لا يجوز وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها وصححه في القنية قيد بالناسي لانه لو كان مخطئا أو مكرها فعليه القضاء خلافا للشافعي فانه يعتبر بالناسي ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان غالب ولان النسيان من قبل من له الحق والاكراه من قبل غيره فيفترقان كالمقيد والمريض العاجز عن الاداء بالرأس في قضاء الصلاة حيث يقضي المقيد لا المريض واما حديث رفع عن أمتي الخطأ فهو من باب الاقتضاء وقد أريد الحكم الاخروي فلا حاجة الى ارادة الدنيوي اذ هو لا عموم له كما عرف في الاصول وحقيقة الخطأ أن يقصد بالفعل غير المحل الذي يقصد به الجناية كالمضمضة تسري الى الحلق والفرق بين صورة الخطأ والنسيان هنا ان المخطئ ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب والناسي عكسه كذا في غاية البيان وقد يكون المخطئ غير ذاكر للصوم وغير قاصد للشرب لكنه في حكم الناسي هنا كما في النهاية والمؤاخذة بالخطأ جائزة عندنا خلافا للمعتزلة وتمامه في تحرير الاصول ومما ألحق بالمكره النائم اذا صب في حلقه ما يفطر وكذا النائمة اذا جامعها زوجها ولم تنتبه وفي الفتاوى الظهيرية ولو ان رجلا رمى الى رجل حبة عنب فدخلت حلقه وهو ذاكر لصومه يفسد صومه وما عن نصير بن يحيى فيمن اغتسل ودخل الماء في حلقه لم يفسد اهـ

ظاهر اقتصاره على الفساد انه لا كفارة عليه وهو المختار كما في التتارخانية عن النصاب (قوله والاولى أن لا يذكره ان كان شيخا الخ) قال في الفتح ومن رأى صائما يأكل ناسيا ان رأى له قوة تمكنه أن يتم صومه بلا ضعف المختار انه يكره أن لا يخبره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو أكل يتقوى على سائر الطاعات يسعه أن لا يخبره اهـ قال في النهر وقول الشارح ان كان شابا ذكره أو شيخا لا جرى على الغالب ثم هذا التفصيل جرى عليه غير واحد وفي السراج عن الواقعات ان رأى فيه قوة أن يتم الصوم الى الليل ذكره والا فلا والمختار انه يذكره وظاهر كلامهم انه لا فرق بين الفرض ولو قضاء أو كفارة والنفل في انه يذكره أولا (قوله لان ما يفعله الصائم ليس بمعصية) قال بعض الفضلاء تعليله بذلك يقتضي عدم التفرقة بين الشيخ والشاب والصواب أن يقال ان ما يفعله معصية في نفسه وكذا النوم عن صلاة كما صرحوا انه يكره السهر اذا خاف فوت الصبح لكن الناسي أو النائم غير قادر فسقط الاثم عنهما لكن وجب على من يعلم حالهما تذكير الناسي وايقاظ النائم الا في حق الضعيف عن الصوم مرحمة له (قوله وان دام على ذلك حتى أنزل) ليس الانزال شرطا في افساد الصوم وانما ذكره لبيان حكم الكفارة في قوله ثم قيل الخ نبه عليه الشرنبلالي في الامداد (قوله فهو على هذا) قال الشرنبلالي يعني في لزوم الكفارة أما افساد الصوم فيحصل بمجرد المكث فليتنبه له (قوله وفي البقالي النسيان قبل النية كما بعدها) أقول الظاهر ان هذا في مسئلة المتلوم لكونه في معنى الصائم ويؤيده ان صاحب القنية نقل التصحيح عقب مسئلة المتلوم فقال بعد ما رمز لبعض المشايخ والصحيح في النسيان قبل النية انه كما بعدها اهـ ولعل وجهه ان رمضان معين للصوم بتعيين الشارع خلاف فاذا أكل المتلوم ناسيا فيه لا يضره وان كان قبل النية لانه لما ظهرت رمضانيته وكان هو متلوما في معنى الصائم صار كانه أكل بعد النية بخلاف النفل فانه لو أكل ناسيا ثم نوى النفل فالظاهر انه لا يصح لانه ليس متعينا للصوم من أول النهار ولان لم توجد النية لا حقيقة ولا حكما حتى يتحقق النسيان ولذا قال في السراج قيد بقوله فان أكل الصائم اذ لو أكل قبل أن ينوي الصوم ناسيا ثم نوى الصوم لم يجزه اهـ فليتأمل (قوله وحقيقة الخطأ أن يقصد الخ) قال في النهر وفي الفتح المراد بالمخطئ من فسد صومه بفعله المقصود دون قصد الفساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر أو أكل يوم الشك ثم ظهر أنه في الفجر ورمضان اهـ قال في النهر وظاهره ان التسحر ليس قيدا بل لو جامع على هذا الظن فهو مخطئ اهـ قلت بل صرح بذلك في السراج وبه يستغني عن التكلف لتصوير الخطأ في الجماع بما اذا باشرها مباشرة فاحشة فتوارت حشفته كما نبه عليه في النهر (قوله والمؤاخذة بالخطأ جائزة) أي عقلا كما

خلاف المذهب وفي فتاوى قاضيخان النائم اذا شرب فسد صومه وليس هو كالناسي لان النائم ذاهب العقل واذا ذبح لم تؤكل ذبيحته وتؤكل ذبيحة من نسي التسمية (قوله أو احتلم أو أنزل بنظر) أي لا يفطر لحديث السنن لا يفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم ولانه لم يوجد الجماع صورة لعدم الايلاج حقيقة ولا معنى لعدم الانزال عن شهوة المباشرة ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه بان من جامع في رمضان قبل الصبح فلما خشي أخرج فانزل بعد الصبح لا يفسد صومه وهو بمنزلة الاحتلام لوجود صورة الجماع معنى قالوا الصائم اذا عالج ذكره حتى أمنى يجب عليه القضاء وهو المختار كذا في التجنيس والولوالجية وبه قال عامة المشايخ كذا في النهاية واختار أبو بكر الاسكاف انه لا يفسد وصححه في غاية البيان بصيغة والاصح عندي قول أبي بكر لعدم الصورة والمعنى وهو مردود ولان المباشرة المأخوذة في معنى الجماع أعم من كونها مباشرة الغير أولا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما بوشر مما يشتهى عادة أولا ولهذا أفطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة واما ما نقل عن أبي بكر من عدم الافطار بالانزال في البهيمة فقال الفقيه أبو الليث ان هذا القول زلة منه وهل يحل الاستمناء بالكف خارج رمضان ان أراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان أراد تسكين الشهوة يرجى ان لا يكون عليه وبال كذا في الولوالجية وظاهره انه في رمضان لا يحل مطلقا أطلق في النظر فشمل ما اذا نظر الى وجهها أو فرجها كرر النظر أولا وقيد به لانه لو قبلها بشهوة فانزل فسد صومه لوجود معنى الجماع بخلاف ما اذا لم ينزل حيث لا يفسد لعدم المنافي صورة ومعنى وهو محمل قوله أو قبل بخلاف الرجعة والمصاهرة لان الحكم هنالك أدير على السبب على ما يأتي ان شاء الله تعالى والمس والمباشرة والمصافحة والمعانقة كالقبلة ولا كفارة عليه لانها تفتقر الى كمال الجناية لما بينا ان الغالب فيها العفو به ولان الكفارة لجبر الفائت وهو قد حصل فكانت زاجرة فقط ولهذا تندرئ بالشبهات ولا بأس بالقبلة اذا أمن على نفسه الجماع والانزال ويكره اذا لم يأمن لان عينه ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان أمن اعتبر عينه وأبيح له وان لم يأمن اعتبر عاقبته ويكره له والمباشرة كالقبلة في ظاهر الرواية وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة واختار في فتح القدير رواية محمد لانها سبب غالب للانزال وجزم بالكراهة من غير ذكر خلاف الولوالجي في فتاواه ويشهد للتفصيل المذكور في القبلة الحديث من ترخيصه للشيخ ونهيه الشاب والتقبيل الفاحش كالمباشرة الفاحشة وهو ان يمضغ شفتيها كذا في معراج الدراية وقيدنا بكونه قبلها لانها لو قبلته ووجدت لذة الانزال ولم تر بللا فسد صومها عند أبي يوسف خلافا لمحمد وكذا في وجوب الغسل كذا في المعراج والمراد بالمس اللمس بلا حائل فان مسها وراء الثياب فأمنى فان وجد حرارة جلدها فسد والا فلا ولو مست زوجها فانزل لم يفسد صومه وقيل ان تكلف له فسد كذا في المعراج أيضا وفي الذخيرة ولو مس فرج بهيمة فانزل لا يفسد صومه بالاتفاق وفي الفتاوى الظهيرية فان عملت المرأتان عمل الرجال من الجماع في رمضان ان أنزلتا فعليهما القضاء وان لم ينزلا فلا غسل ولا قضاء وأشار الى أنه لو أصبح جنبا لا يضره كذا في المحيط (قوله أو ادهن أو احتجم أو اكتحل أو قبل) أي لا يفطر لان الادهان غير مناف للصوم لعدم وجود المفطر صورة ومعنى والداخل من المسام لا من المسالك فلا ينافيه كما لو اغتسل بالماء البارد ووجد برده في كبده وانما كره أبو حنيفة الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة لا لانه قريب من الافطار كذا في فتح القدير وقال أبو يوسف لا يكره ذلك كذا في المعراج وكذا

أو احتلم أو أنزل بنظر أو ادهن أو احتجم أو اكتحل أو قبل

في شرح التحرير لابن أمير حاج ولذا استشكل تعالى عدم المؤاخذة به (قوله وان أراد تسكين الشهوة) أي الشهوة المفرطة الشاغلة للقلب وكان عزبا لا زوجة له ولا أمة أو كان الا انه لا يقدر على الوصول اليها لعذر كذا في السراج الوهاج (قوله وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة) هي ان يعانقها وهما متجردان ويمس فرجه فرجها قال في الذخيرة وهذا مكروه بلا خلاف لان المباشرة اذا بلغت هذا المبلغ تفضي الى الجماع غالبا اه تأمل (قوله وقيل ان تكلف له فسد) قال الرملي ينبغي ترجيح هذا لانه أدعى في سببية الانزال تأمل

الاحتجام غير مناف أيضا ولما روينا من الحديث وهو مكروه للصائم اذا كان يضعفه عن الصوم أما اذا كان لا يخافه فلا باس كذا في غاية البيان وكذا الاكتحال وأطلقه فأفاد انه لا فرق بين أن يجد طعمه في حلقه أولا وكذا لو بزق فوجد لونه في الاصح لان الموجود في حلقه أثره لا عينه كما لو ذاق شيأ وكذا الوصب في عينه لبن أو دواء مع الدهن فوجد طعمه أو مرارته في حلقه لا يفسد صومه كذا في الظهيرية وفي الولوالجية والظهيرية ولو مص الهليلج وجعل يمضغها فدخل البزاق حلقه ولا يدخل عينها في جوفه لا يفسد صومه فان فعل هذا بالفانيذ أو السكر يلزمه القضاء والكفارة وفي مآل الفتاوى لو أفطر على الحلاوة فوجد طعمها في فمه في الصلاة لا تفسد صلاته وأما القبلة فقد تقدم الكلام عليها (قوله أو دخل حلقه غبار أو ذباب وهو ذاكر لصومه) يعني لا يفطر لان الذباب لا يستطاع الامتناع عنه فشابه الدخان والغبار لدخولهما من الانف اذا طبق الفم قيد بما ذكر لانه لو وصل لحلقه دموعه أو عرقه أو دم رعافه أو مطر أو ثلج فسد صومه لتيسر طبق الفم وفتحه أحيانا مع الاحتراز عن الدخول وان ابتلعه متعمدا لزمته الكفارة واعتبار الوصول الى الحلق في الدمع ونحوه مذكور في فتاوى قاضيخان وهو أولى مما في الخزانة من تقييد الفساد بوجدان الملوحة في الاكثر من قطرتين ونفي الفساد في القطرة والقطرتين لان القطرة يجد ملوحتها فلا معول عليه والتعليل في المطر بما ذكرنا أولى مما في الهداية والتبيين من التعليل بامكان ان تأويه خيمة أو سقف فانه يقتضي أن المسافر الذي لا يجد ما يأويه ليس حكمه كغيره وليس كذلك وفي الفتاوى الظهيرية واذا نزل الدموع من عينيه الى فمه وابتلعها يجب القضاء بلا كفارة وفي متفرقات الفقيه أبي جعفر ان تلذذ بابتلاع الدموع يجب القضاء مع الكفارة وغبار الطاحونة كالدخان وفي الولوالجية الدم اذا خرج من الاسنان ودخل الحلق ان كانت الغلبة للبزاق لا يفسد صومه وان كانت للدم فسد وكذا ان استويا احتياطا ثم قال الصائم اذا دخل المخاط أنفه من رأسه ثم استشمه ودخل حلقه على تعمد منه لا شئ عليه لانه بمنزلة ريقه الا أن يجعله على كفه ثم يبتلعه فيكون عليه القضاء وفي الظهيرية وكذا المخاط والبزاق يخرج من فيه أو أنفه فاستشمه واستنشقه لا يفسد صومه وفي فتح القدير لو ابتلع ريق غيره أفطر ولا كفارة عليه وليس على اطلاقه فسيأتي في آخر الكتاب في مسائل شتى أنه لو ابتلع بزاق غيره كفر لو صديقه والا لا وأقره عليه الشارح الزيلعي (قوله أو أكل ما بين أسنانه) أي لا يفطر لانه قليل لا يمكن الاحتراز عنه فجعل بمنزلة الريق ولم يقيده المصنف بالقلة مع ان الكثير مفسد موجب للقضاء دون الكفارة عند أبي يوسف خلافا لزفر لما أن الكثير لا يبقى بين الاسنان وهو مقدار الحمصة على رأي الصدر الشهيد أو ما يمكن أن يبتلعه من غير ريق على ما اختاره الدبوسي واستحسنه ابن الهمام وما دونه قليل وأطلقه فشمل ما اذا ابتلعه أو مضغه وسواء قصد ابتلاعه أولا كما في غاية البيان وقيد بما كله لانه لو أخرجه ثم ابتلعه فسد صومه كما لو ابتلع سمسمة أو حبة حنطة من خارج لكن تكلموا في وجوب الكفارة والمختار الوجوب كذا في فتاوى قاضيخان وهو الصحيح كذا في المحيط بخلاف ما لو مضغها حيث لا يفسد لانها تتلاشى الا اذا كان تدر الحمصة وان صومه يفسد وفي الكافي في السمسمة قال ان مضغها لا يفسد الا ان وجد طعمها في حلقه قال في فتح القدير وهذا حسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه وصرح في المحيط بما في الكافي وفي الفتاوى الظهيرية روى عن محمد أنه خرج على أصحابه يوما وسألهم عن هذه المسئلة فقال ماذا تقولون في صائم رمضان اذا ابتلع سمسمة واحدة كما هي أيفطر قالوا لا قال أرأيتم لو أكل كفا من سمسم واحدة بعد واحدة وابتلع كما هي قالوا

أو دخل حلقه غبار أو ذباب وهو ذاكر لصومه أو أكل ما بين أسنانه

(قوله لان القطرة يجد ملوحتها) كذا في الفتح ثم قال فالاولى عندي الاعتبار بوجود ان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة في أكثر من ذلك وما في فتاوى قاضيخان لو دخل دمعه أو عرق جبينه أو دم رعافه حلقه فسد صومه يوافق ما ذكرناه فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك اه قال في النهر وأقول في الخلاصة في القطرة والقطرتين لا فطر اما في الاكثر فان وجد الملوحة في جميع الفم واجتمع شئ كثير وابتلعه أفطر والا فلا وهذا ظاهر في تعليق الحكم على وجدان الملوحة في جميع الفم اذ لا شك ان القطرة والقطرتين ليسا كذلك وعليه يحمل ما في الخانية فتدبر اه وفي الامداد عن المقدسي القطرة لقلتها لا يجد طعمها في الحلق لتلاشيها قبل الوصول اليه (قوله لما ان الكثير لا يبقى) قال في النهر ممنوع اذ قدر المفطر مما يبقى ومن ثم قال الشارح المراد بما بين الاسنان القليل اه فليتامل

نعم وعليه الكفارة قال بالاولى أم بالاخيرة قالوا الابل بالاولى قال الحاكم الامام محمد بن يوسف فعلى قياس هذه الرواية يجب القضاء مع الكفارة اذا ابتلعها كما هي اه وتقدم ان وجوب الكفارة هو المختار وذكر قبلها واذا ابتلع حبة العنب ان مضغها قضى وكفر وان ابتلعها كما هي ان لم يكن معها تفروقها فعليه القضاء والكفارة بالاتفاق وان كان معها تفروقها قال عامة العلماء عليه القضاء مع الكفارة وقال أبو سهيل لا كفارة عليه وهو الصحيح لانها لا تؤكل مع ذلك عادة وأراد بالتفروق ههنا ما يلتزق بالعنقود من حب العنب وثقبته مسدودة به وان ابتلع تفاحة روى هشام عن محمد أن عليه الكفارة ثم ما يفسد الصوم وانه يفسد الصلاة وهو قدر الحمصة وفي البزازية أكل بعض لقمة وبقي البعض بين أسنانه فشرع فيها وابتلع الباقي لا تبطل الصلاة مالم تبلغ ملء الفم وقدر الحمصة لا يفسد الصلاة بخلاف الصوم (قوله أوقاء وعاد لم يفطر) لحديث السنن من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه القضاء وان استقاء فليقض وانما ذكر العود ليفيد ان مجرد القيء بلا عود لا يفطر بالاولى وأطلقه فشمل ما اذا ملأ الفم أولا وفيما اذا عاد وملأ الفم خلاف أبي يوسف والصحيح قول محمد لعدم وجود الصنع ولعدم وجود صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به بل النفس تعافه (قوله وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصاة أو حديدا قضى فقط) أي أعاد القيء أوقاء عامدا أو ابتلع مالا يتغذى به ولا يتداوى به عادة فسد صومه ولزمه القضاء ولا كفارة عليه وأطلق في الاعادة فشمل ما اذا لم يملأ الفم وهو قول محمد لوجود الصنع وقال أبو يوسف لا يفسد لعدم الخروج شرعا وهو المختار فلا بد من التقييد بملء الفم وأطلق في الاستقاء فشمل ما اذا لم يملأ الفم وهو قول محمد ولا يفطر عند أبي يوسف وهو المختار لكن ذكر المصنف في كافيه ان ظاهر الرواية كقول محمد وانما لم يقيد الاستقاء بالعمد كما في الهداية لما قدمه ان النسيان لا يفطر وما في غاية البيان ان ذكر العمد مع الاستقاء تأكيد لانه لا يكون الا مع العمد مردود لان العمد يخرج النسيان أي متعمد الفطر لا متعمدا للقيء فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر لانه لا يخلو اما ان ذرعه القيء أو استقاء وكل منهما لا يخلو اما أن يملأ الفم أولا وكل من الاربعة اما ان عاد بنفسه أو أعاده أو خرج ولم يعده ولا عاد بنفسه وان صومه لا يفسد على الاصح في الجميع الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء

(قوله وان كان مضغها تفروقها الخ) قال في السراج ينبغي ان يقال ان وصل تفروقها الى الجوف أولا ان لا تجب الكفارة وان وصل اللب أولا تجب الكفارة (قوله وأراد بالتفروق ههنا الخ) قال الرملي عن القاموس التفروق بالضم قمع الثمرة أوما يلتزق به قمعها جمعه تفاريق (قوله لعدم الخروج شرعا) لان مادون ملء الفم ليس له حكم الخارج لانه يمكن ضبطه بخلاف ما كان ملء الفم فان له حكم الخارج وفائدته تظهر في أربع مسائل كما في السراج الوهاج أحدها اذا كان أقل من ملء الفم وعاد أوشئ منه قدر الحمصة لم يفطر اجماعا اما عند أبي يوسف فانه ليس بخارج لانه أقل من ملء الفم وعند محمد لا صنع له في الادخال والثانية ان كان ملء الفم وأعاده أوشيأ منه قدر الحمصة فصاعدا أفطر اجماعا اما عند أبي يوسف فلانه ملء الفم فكان خارجا وما كان خارجا اذا أدخله جوفه فسد صومه ومحمد يقول قد وجد منه الصنع والثالثة اذا كان أقل من ملء الفم وأعاده أوشيأ منه أفطر عند محمد لما مر وعند أبي يوسف لا يفطر لما مر والرابعة اذا كان ملء الفم وعاد بنفسه أوشئ منه مقدار الحمصة فصاعدا أفطر عند أبي يوسف

أوقاء وعاد لم يفطر وان أعاده أو استقاء أو ابتلع حصاة أو حديدا قضى فقط

وعند محمد لا وهو الصحيح لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع بصنعه ولا معناه لانه لا يتغذى به ولانه كالا يمكن الاحتراز عن خروجه فكذا عن عوده فجعل عفوا اه (قوله واعلم لم يقيد الاستقاء بالعمد الى قوله لانه لا يخلو) ساقط من بعض النسخ والصواب وجوده (قوله فالحاصل ان صور المسائل اثنا عشر الخ) قال في الدر المنتقى فالحاصل انها تتفرع الى أربعة وعشرين لانه اما ان قاء أو استقاء وكل اما أن يملأ الفم أودونه وكل من الاربعة اما ان خرج أو عاد أو أعاد وكل اما ذاكر لصومه أولا ولا فطر في الكل على الاصح الا في الاعادة والاستقاء بشرط الملء مع التذكر لكن صحح القهستاني عدم الفطر باعادة القليل وعود الكثير فتنبه وهذا في غير البلغم أما هو فغير مفسد مطلقا خلافا لابي يوسف في الصاعد واستحسنه الكمال وغيره (قوله الا في مسئلتين في الاعادة بشرط ملء الفم وفي الاستقاء بشرط ملء الفم) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها اسقط قوله وفي الاستقاء وكان يغنيه على الاولى ان يقول في الاعادة أو الاستقاء بشرط ملء الفم فيهما وهذا بناء على قول أبي يوسف المختار لا على ظاهر الرواية كما علم مما مر وقوله وان وضوءه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الفم عطف على قوله وان صومه لا يفسد وهذه النسخة هي الصواب وفي بعض النسخ وفي ان وضوءه ينتقض فيما اذا لم يملأ الفم بزيادة في واسقاط

الفم وان وضوأه ينتقض الا فيما اذا لم يملأ الفم وأما الصلاة ففي الظهيرية منها لو قاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون على قياس الصوم عند أبي يوسف لا تفسد وعن محمد تفسد وان تقيأ في صلاته ان كان أقل من ملء الفم لا تفسد صلاته وان كان ملء الفم تفسد صلاته اهـ وفي الخلاصة من فصل الحدث في الصلاة ولو قاء ان كان من غير قصده يبني اذا لم يتكلم وان تقيأ لا يبني وهذا اذا كان ملء الفم وان كان أقل من ذلك لا تفسد صلاته فلا حاجة الى البناء اهـ وأطلق في أنواع القيء والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغما ملء الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن وقولهما في عدم النقض به أحسن لان الفطر انما أنيط بما يدخل أو بالقيء عمدا من غير نظر الى طهارة ونجاسة فلا فرق بين البلغم وغيره بخلاف نقض الطهارة كذا في فتح القدير وتعبيري بالاستقاء في البلغم أولى مما في الشرح وغيره من التعبير بالقيء كما لا يخفى ولو استقاء مرارا في مجلس ملء فيه لزمه القضاء وان كان في مجالس أو غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا في خزانة الاكمل وتعبيري بالاستقاء أولى من التعبير بالقيء كما في الشرح وينبغي ان يعتبر عند محمد اتحاد السبب لا المجلس كما في نقض الوضوء وان يكون هو الصحيح كما في النقض وينبغي أن يكون ما في الخزانة مفرعا على قول أبي يوسف اما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرة الاولى واما اذا ابتلع ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحصاة والحديد فلوجود صورة الفطر ولا كفارة لعدم معناه وهو ايصال ما فيه نفع البدن الى الجوف فقصرت الجناية وهي لا تجب الا بكمالها فانتفت وفي القنية أفطر في رمضان مرة بعد أخرى بتراب أو مدر لاجل المعصية فعليه الكفارة زجرا له وكتب غيره نعم الفتوى على ذلك وبه أفتى أئمة الامصار وانما عبر بالابتلاع دون الاكل لانه عبارة عن ايصال ما يتأتى فيه المضغ وهو لا يتأتى في الحصاة وكذا كل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به كالحجر والتراب والدقيق على الاصح والارز والعجين والملح الا اذا اعتاد أكله وحده ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك ولا وهو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة ويجب لو مضغها أو مضغ اليابسة لا ان ابتلعها وكذا يابس اللوز والبندق والفستق ان ابتلعه لا يجب وان مضغه وجبت كما يجب في ابتلاع اللوزة الرطبة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة وابتلاع التفاحة كاللوزة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روي عن محمد وجوب الكفارة وتجب بأكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنا الا ان دود فلا تجب واختلف في الشحم واختار أبو الليث الوجوب وصححه في الظهيرية فلو كان قديدا وجب بلا خلاف وتجب بأكل الحنطة وقضمها الا ان مضغ قمحة للتلاشي

الاولى منهما كتب الرملي فقال لا وجه لاستثنائه مما تقدم (قوله ففي الظهيرية منها) أي من الصلاة أي من كتاب الصلاة ثم ان النسخ هنا مختلفة والصواب الموافق لما رأيته في الظهيرية ان تكون العبارة هنا هكذا لو قاء أقل من ملء الفم لم تفسد صلاته وان أعاده الى جوفه يجب أن يكون الخ وما قبل يجب من قوله وأطلق في أنواع القيء والاستقاء فشمل ما اذا استقاء بلغما ملء الفم وهو قول أبي يوسف وعند أبي حنيفة ومحمد لا يفسد صومه بناء على الاختلاف في انتقاض الطهارة وقول أبي يوسف هنا أحسن الى قوله كذا في فتح القدير محله بعد تمام عبارة الخلاصة (قوله وتعبيري بالاستقاء الخ) موجود في موضعين الاول منهما بعد مسئلة البلغم والثاني بعد عبارة الخزانة وهذا الثاني ساقط من بعض النسخ والاصوب وجوده لان الزيلعي عبر بالقيء فيهما (قوله وينبغي أن يعتبر عند محمد اتحاد السبب الخ) اعترضه في النهر بان على قول محمد لا يتأتى التفريع لما انه يفطر عنده بما دون ملء الفم وحينئذ فلا يصح اعتبار السبب على قوله كما في الوضوء وهو ظاهر اهـ قلت مراد المؤلف انه لو أمكن التفريع لكان ينبغي اعتبار اتحاد السبب والمراد بالتفريع الفرق بين العود والاعادة ويدل على ان مراده ما قلنا قوله بعد أما على قول محمد فانه يبطل صومه بالمرة الاولى تأمل (قوله وأما اذا ابتلع الخ) أي وأما القضاء فقط اذا ابتلع الخ (قوله والملح الا اذا اعتاد أكله وحده) كذا في الفتح قال وقيل يجب في قليله دون كثيره وبه جزم في الجوهرة كما في النهر وكذا في السراج ومشى عليه في نور الايضاح وجعله المختار ونقله في الامداد عن المبتغى ونقل عن الخلاصة والبزازية اختيار الوجوب من غير ذكر تفصيل قال الرملي والذي يظهر اعتماده التفصيل بين من اعتاد أكله وبين من لم يعتد (قوله روي عن محمد وجوب الكفارة) قال في النهر والاقيس في الهليلجة الوجوب لانه يتداوى بها على هذه الصورة ومن ثم جزم الشارح وغيره بوجوبها بأكل الطين الارمني (قوله الا ان مضغ قمحة للتلاشي) أي لا تجب الكفارة بذلك وأما الفساد فهو ثابت لو وجد طعمها في حلقه على ما مر عن الكافي والفتح

(قوله الى ان المحل الخ) متعلق بقوله أشار قال في النهر وفي الاشارة بعد نظاهر اه وأجاب عنه الرملي بقوله اللهم الا أن يقال هو مطلق فينصرف الى الكامل واعترض بانه لامعنى لقوله على التنصيص على الوجوب الخ اه وكان مراده ان تقييد المفعول به بالطائع غير مستفاد من كلام المتن والا فلا شك انه نص على الوجوب على المفعول به على ان قوله عمدا مخرج للمكره فليتأمل ماامراده وقد يجاب عن الاول بان الجماع ادخال الفرج في الفرج كما في السراج والصغيرة غير المشتهاة التي لا يمكن افتضاضها لا يمكن جماعها اذ لا ادخال بدون افتضاض تامل (قوله فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة الخ) قال الرملي اقتصاره على نفي الكفارة يوهم وجوب القضاء ولو لم ينزل مع ان الامر ليس كذلك لما ان جماع

ولا تجب بأكل الشعر الا اذا كان مقليا كذا في الظهيرية وتجب بالطين الارمني وكذا بغيره على من يعتاد أكله كالمسمى بالطفل لا على من لا يعتاده ولا بأكل الدم في ظاهر الرواية وان أكل ورق الشجر وان كان مما يؤكل كورق الكرم فعليه القضاء والكفارة وان كان مما لا يؤكل كورق الكرم اذا عظم فعليه القضاء دون الكفارة ولو أكل قشور الرمان بشحمه أو ابتلع رمانة فلا كفارة وهو محمول على ما اذا أكل مع القشر ولو أكل قشر البطيخ ان كان يابسا وكان بحال يتقذر منه فلا كفارة وان كان طريا لا يتقذر منه فعليه الكفارة وان أكل كافورا أو مسكا أو زعفرانا فعليه الكفارة واذا أكل لقمة كانت في فيه وقت السحر وهو ذاكر لصومه لا رواية لها في الاصول قال أبو حفص الكبير ان كانت لقمة غيره لا كفارة عليه وان كانت لقمته وابتلعها من غير ان يخرجها من فيه فعليه الكفارة هو الصحيح وان أخرجها ان بردت فلا كفارة لانها صارت مستقذرة وان لم تبرد وجبت لانها قد تخرج لاجل الحرارة ثم تدخل ثانيا كذا في الظهيرية (قوله ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار) أما القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة وأما الكفارة فلتكامل الجناية أطلقه فشمل ما اذا لم ينزل لان الانزال شبع لان قضاء الشهوة يتحقق دونه وقد وجب الحد بدونه وهو عقوبة محضة فما فيه معنى العبادة أولى وشمل الجماع في الدبر كالقبل وهو الصحيح والمختار انه بالاتفاق كذا ذكره الولوالجي لتكامل الجناية لقضاء الشهوة وانما ادعى أبو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث عدم فساد الفراش به ولا عبرة به في ايجاب الكفارة وأشار بقوله أو جومع ليفيد بعد التنصيص على الوجوب على المفعول به الطائع امرأة أو رجلا الى أن المحل لا بد أن يكون مشتهى على الكمال فلا تجب الكفارة لو جامع بهيمة أو ميتة ولو أنزل كما في الظهيرية وأما الصغيرة التي لا تشتهى فظاهر ما في شرح المجمع لابن الملك وجوب الكفارة بوطئها وروى عن أبي حنيفة عدم الوجوب مع انهم صرحوا في الغسل بانه لا يجب بوطئها الا بالانزال كالبهيمة وجعلوا المحل ليس مشتهى على الكمال ومقتضاه عدم وجوب الكفارة مطلقا وفي القنية فاما اتيان الصغيرة التي لا تشتهى فلا رواية فيه واختلفوا في وجوب الكفارة وقيد بالعمد لاخراج المخطئ والمكره فانه وان فسد صومهما لا تلزمهما الكفارة ولو حصلت الطواعية في وسط الجماع بعد ما كان ابتداؤه بالاكراه لانها انما حصلت بعد الافطار كما في الظهيرية قال في الاختيار الا اذا كان الاكراه منها فانها تجب عليهما وفي الفتاوى الظهيرية المرأة اذا أكرهت زوجها في رمضان على الجماع فجامعها مكرها فالاصح انه لا تجب الكفارة عليه لانه مكره في ذلك وعليه الفتوى وأشار بقوله أكل أو شرب الى انه لا بد من وصوله الى المسلك المعتاد اذ لو وصل من غيره فلا كفارة كما سنذكره وأشار بما سيأتي من قوله كما لو أكله عمدا بعد أكله ناسيا من عدم وجوب الكفارة الى ان الكفارة لا تجب الا بافساد صوم

ومن جامع أو جومع أو أكل أو شرب عمدا غذاء أو دواء قضى وكفر ككفارة الظهار

البهيمة والميتة بلا انزال غير مفسد للصوم كما في الخلاصة وغيرها وقد تقدم انه لا يوجب الغسل بل ولا نقض الوضوء ما لم يخرج منه شيء صرح به في شرح المختار لابن ملك وتوفيق العناية شرح الوقاية (قوله وأما الصغيرة التي لا تشتهى الخ) قال الرملي الوجه يقتضي عدم وجوب الكفارة فيهما وحكى الاجماع فيه قال في النهر وقيل لا تجب بالاجماع وهو

 الوجه وعلله بما هنا وقالوا في الغسل الصحيح انه متى أمكن وطؤها من غير افضاء فهي ممن يجامع مثلها والا فلا بقي لو وطئ الصغير امرأته هل عليه الكفارة لم أرهم صرحوا وظاهر كلام الخانية في الغسل انها تجب وهو مقتضى اطلاق المتون قال في الخانية غلام ابن عشر سنين جامع امرأته البالغ عليها الغسل لوجود السبب وهو مواراة الحشفة بعد توجه الخطاب ولا غسل على الغلام لانعدام الخطاب ثم قال ولو كان الرجل بالغا والمرأة صغيرة فالجواب على العكس وجماع الخصي يوجب الغسل على الفاعل والمفعول به لمواراة الحشفة اه (قوله قال في الاختيار الى قوله وأشار) يوجد في بعض النسخ (قوله وأشار بما سيأتي من قوله الخ)

أى الآتى فى آخر فصل العوارض (قوله عند أبى حنيفة) لانه بنية النهار لا يكون صائما عند الشافعى وبهذه الشبهة الناشئة من الدليل اندرأت الكفارة اه (قوله خلافا لهما) أى لان الصوم بنية من النهار جائز فيكون جانيا على

تام قطعا حتى لو صام يوما من رمضان ونوى قبل الزوال ثم أفطر لا يلزمه الكفارة عند أبى حنيفة خلافا لهما لان فى هذا الصوم شبهة وعلى قياس هذا لو صام يوما من رمضان بمطلق النية ثم أفطر ينبغى أن لا تلزمه الكفارة لمكان الشبهة كذا فى الظهيرية ولو أخبر بان الفجر لم يطلع فأكل ثم ظهر خلافه فلا كفارة مطلقا وبه أخذ أكثر المشايخ ولو أخبر بطلوعه فقال اذا لم أكن صائما آكل حتى أشبع ثم ظهر ان أكله الاول قبل طلوع الفجر وأكله الآخر بعد الطلوع فان كان المخبر جماعة وصدقهم لا كفارة وان كان الخبر واحدا فعليه الكفارة عدلا كان أو غير عدل لان شهادة الفرد فى مثل هذا لا تقبل كذا فى الظهيرية واذا أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض الاظهر وجوب الكفارة كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه أو أفطر بعد اكراهه على السفر قبل ان يخرج ثم عفى عنه أو شرب بعد ما قدم ليقتل ثم عفى عنه ولم يقتل ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها فى ذلك اليوم وكذا مرضها وكذا مرضه بعد افطاره عمدا بخلاف ما اذا جرح نفسه بعد افطاره عمدا فانها لا تسقط على الصحيح كما لو سافر بعد افطاره عمدا كذا فى الظهيرية بخلاف ما لو أصبح مقيما صائما ثم سافر فافطر فانها تسقط لان الاصل انه اذا صار فى آخر النهار على صفة لو كان عليها فى أول اليوم يباح له الفطر تسقط عنه الكفارة كذا فى فتاوى قاضيخان ولو جامع مرارا فى أيام من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة لانها شرعت للزجر وهو يحصل بواحدة فلو جامع وكفر ثم جامع مرة أخرى فعليه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو جامع فى رمضانين فعليه كفارتان وان لم يكفر للاولى فى ظاهر الرواية وهو الصحيح كذا فى الجوهرة وقال محمد عليه واحدة قال فى الاسرار وعليه الاعتماد وكذا فى البزازية ولو أفطر فى يوم فاعتق ثم فى آخر فاعتق ثم كذلك ثم استحقت الرقبة الاولى أو الثانية لا شئ عليه لان المتأخر يجزئه ولو استحقت الثالثة فعليه اعتاق واحدة لان ما تقدم لا يجزئ عما تأخر ولو استحقت الثانية أيضا فعليه واحدة للثانى والثالث وكذا لو استحقت الاولى تنزيلا للمستحق منزلة المعدوم ولو استحقت الاولى والثالثة دون الثانية أعتق واحدة للثالث لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان الثانى يجزئ عما قبله لا عما بعده كذا فى فتح القدير والبدائع وأفاد بالتشبيه ان هذه الكفارة مرتبة والواجب العتق فان لم يجد فعليه صيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لحديث الاعرابى المروى فى الكتب الستة فلو أفطر يوما فى خلال المدة بطل ما قبله ولزمه الاستقبال سواء أفطر لعذر أو لا وكذا فى كفارة القتل والظهار للنص على التتابع الا لعذر الحيض لانها لا تجد شهرين عادة لا تحيض فيهما لكنها اذا طهرت تصل بما مضى فان لم تصل استقبلت كذا فى الولوالجية وكذا صوم كفارة اليمين متتابع فهى أربعة بخلاف قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة الحلق وكفارة جزاء الصيد فانه غير متتابع والاصل ان كل كفارة شرع فيها عتق فان صومه متتابع وما لم يشرع فيها عتق فهو مخير كذا فى النهاية واذا وجب عليه قضاء يومين من رمضان واحد ينوى أول يوم وجب عليه وان لم ينو جاز وان كانا من رمضانين ينوى قضاء رمضان الاول فان لم ينو ذلك اختلف المشايخ فيه والصحيح الاجزاء ولو صام الفقير احدى وستين يوما للكفارة ولم يعين اليوم للقضاء جاز ذلك كذا ذكره الفقيه أبو الليث وصار كانه نوى القضاء فى اليوم الاول وستين يوما عن الكفارة كذا فى الفتاوى الظهيرية وعلله

صوم صحيح اه ابن ملك (قوله كما لو أفطر على ظن انه يوم مرضه) جعله مشبها به لانه بالاجماع بخلاف مسئلة الحيض وان فيها اختلاف المشايخ والصحيح الوجوب كما ذكره فى التتارخانية قلت لكن صحح قاضيخان فى شرح الجامع الصغير سقوط الكفارة فى المسئلتين وشبههما بمن أفطر وأكبر ظنه ان الشمس غربت ثم ظهر عدمه (قوله ومما يسقطها حيضها أو نفاسها بعد افطارها) فى التتارخانية اذا جامع امرأته فى نهار رمضان ثم حاضت امرأته أو مرضت فى ذلك اليوم سقط عنه الكفارة عندنا اه وهكذا رأيته فى نسخة أخرى ولعل الصواب سقط عنها بضمير المرأة تأمل (قوله وأفاد بالتشبيه الخ) أقول هذا اشارة الى انه لا يلزم أن تكون مثلها من كل وجه فان المسيس فى اثنائها يقطع التتابع فى كفارة الظهار مطلقا عمدا أو نسيانا ليلا أو نهارا للآية بخلاف كفارة الصوم والقتل فانه لا يقطعه فيهما الا الفطر بعذر أو بغير عذر فتأمل فقد زلت فى بعض الاقدام فى هذا المقام رملى

في التجنيس بان الغالب ان الذي يصوم القضاء والكفارة يبدأ بالقضاء وفيه اشكال للمحقق مذكور في فتح القدير ولو نوى قضاء رمضان والتطوع كان عن القضاء في قول أبي يوسف خلافا لمحمد فان عنده يصير شارعا في التطوع بخلاف الصلاة فانه اذا نوى التطوع والفرض لا يصير شارعا في الصلاة أصلا عنده ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وفي القياس يكون تطوعا وهو قول محمد كذا في الفتاوى الظهيرية وفي الفتاوى البزازية من أكل نهارا في رمضان عيانا عمدا شهرة يقتل لانه دليل الاستحلال اهـ واعلم ان هذا الذنب أعني ذنب الافطار عمدا لا يرتفع بالتوبة بل لا بد من التكفير ولهذا قال في الهداية وبايجاب الاعتاق عرف ان التوبة غير مكفرة لهذه الجناية وتبعه الشارحون وشبهه في غاية البيان بجناية السرقة والزنا حيث لا يرتفعان بمجرد التوبة بل يرتفعان بالحد وهذا يقتضي أن المراد بعدم الارتفاع عدمه ظاهرا أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير لان حد الزنا يرتفع فيما بينه وبين الله بالتوبة كما صرحوا به وأما القاضي بعد ما رفع الزاني اليه لا يقبل منه التوبة بل يقيم الحد عليه وقد صرح الشيخ زكريا من الشافعية في شرح المنهج بارتفاعه بدون تكفير فيما بينه وبين الله تعالى وعبر بمن المفيدة للعموم في قوله من جامع أوجومع ليفيد انه لا فرق في الحكم وهو وجوب الكفارة بين الذكر والانثى والحر والعبد ولهذا صرح في البزازية بالوجوب على الجارية فيما لو أخبرت سيدها بعد طلوع الفجر عالمة بطلوعه فجامعها مع عدم الوجوب عليه وكذا لا فرق بين السلطان وغيره ولهذا قال في البزازية اذا لزم الكفارة على السلطان وهو موسر بماله الحلال وليس عليه تبعة لا حد يفتي باعتاق الرقبة وقال أبو نصر محمد ابن سلام يفتي بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر (قوله ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج) أي في غير القبل والدبر كالفخذ والابط والبطن لانعدام الجماع صورة وفسد صومه لوجوده معنى كما قدمناه في المباشرة والتقبيل وعمل المرأتين كذلك كما قدمناه وفي المغرب الفرج قبل الرجل والمرأة باتفاق أهل اللغة وقوله القبل والدبر كلاهما فرج يعني في الحكم اهـ بلفظه يعني لا في اللغة (قوله وبافساد صوم غير رمضان) أي لا كفارة في افساد صوم غير أداء رمضان لان الافطار في رمضان أبلغ في الجناية لهتك حرمة الشهر فلا يلحق به غيره لا قياسا اذ هو ممتنع لكونه على خلاف القياس ولا دلالة لان افساد غيره ليس في معناه ولزوم افساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس الحاقا بافساد الحج الفرض بل هو ثابت ابتداء لعموم نص القضاء والاجماع (قوله واذا احتقن أو استعط أو أقطر في اذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الى جوفه أو دماغه أفطر) لقوله عليه السلام الفطر مما دخل وليس مما خرج رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده وهو مخصوص بحديث الاستقاء أو الفطر فيه باعتبار انه يعود شئ وان قل حتى لا يحس به كذا في فتح القدير وان قلت ظاهره ان الخارج لا يبطل الصوم أصلا الا في الاستقاء والحصر ممنوع لان الحيض والنفاس كل منهما يفسد الصوم كما صرح به في البدائع قلت لا يرد لان افسادهما الصوم باعتبار منافاتهما الاهلية له شرعا على خلاف القياس باجماع الصحابة بخلاف الجنون والاغماء بعد النية لا يفسدان الصوم لانهما لا ينافيان أهلية الاداء وانما ينافيان النية كذا في البدائع والرواية بالفتح في احتقن واستعط أي وضع الحقنة في الدبر وصب السعوط وهو الدواء في الانف وبالضم في أقطر والجائفة اسم لجراحة وصلت الى الجوف والآمة الجراحة وصلت الى أم الدماغ وأطلق في الاقطار في الاذن فشمل الماء والدهن وهو في الدهن بلا خلاف وأما الماء

(قوله أما فيما بينه وبين ربه فيرتفع بالتوبة بدون تكفير) فيه انه يلزمه ان تسقط الكفارة بالتوبة أيضا ويدل على هذا اللزوم كلام الهداية فانه جعل ايجاب الاعتاق معرفا لعدم تكفير التوبة للذنب وان مفاده انه لو كفرته لم يجب مال

ولا كفارة بالانزال فيما دون الفرج وبافساد صوم غير رمضان وان احتقن أو استعط أو أقطر في أذنه أو داوى جائفة أو آمة بدواء ووصل الدواء الى جوفه أو دماغه أفطر

والظاهر الفرق بين الحدود والكفارات فليتأمل (قوله لان حد الزنا يرتفع) قال أبو السعود محشي مسكين قيده في بحر الكلام بما اذا لم يكن للمزني بها زوج فان كان فلا بد من اعلامه لكونه حق عبد فلا بد من ابرائه عنه (قوله بالوجوب على الجارية) أي وجوب كفارة الصوم (قوله أو الفطر فيه) أي في الاستقاء (قوله حتى لا يحس به) أي فلا يكون الحديث الاول مخصوصا بحديث الاستقاء (قوله وبالضم في أقطر) قال

في النهر قيل الصواب يفطر لان أقطر لم يأت متعديا يقال أقطر الشيء حان له أن يقطر بخلاف قطر فانه جاء متعديا ولازما و بالتضعيف متعديا لاغير واما الاقطار بمعنى التقطير فلم يأت ذكره الجوهرى وبهذا تبين فساد ما قيل ان أقطر على لفظ المبنى للفعول لان مبناه على أن يجيء الاقطار متعديا ولا صحة له على انه لو صح لكان حقه أن يقرأ على لفظ المبنى للفاعل لتتفق الافعال و تنتظم الضمائر في سلك واحد وأقول في المغرب قطر الماء صبه تقطيرا وقطره وأقطره لغة وعلى هذه اللغة يتخرج كلامهم وحينئذ فيصح بناؤه للفاعل وهو الاولى لما مر وللمفعول ونائب الفاعل هو قوله في أذنه أى وجد اقطارا في أذنه (قوله وان بقي الرمح في جوفه) عبارة قاضيخان وان بقي

وان أقطر في احليله لا

الزج والظاهر ان ماهنا تحريف من النساخ (قوله لانه لم يوجد منه الفعل) ذكر في النهر انه يشكل عليه مسئلة الاستنجاء السابقة ومسئلة ما اذا أدخل خشبة وغيبها حيث يفطر في الصورتين مع انه لم يوجد منه الفعل أعني صورة الفطر وهو الابتلاع ولا معناه وهو ما فيه صلاحه لما ذكروه من ان ايصال الماء الى المحقنة يوجب داء عظيما قال وجوابه ان هذا مبني على تفسير الصورة بالابتلاع كما في الهداية والاولى تفسيرها بالادخال بصنعه كما قال به الامام قاضيخان الفساد بادخال الماء اذنه بانه موصل اليه بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل خشبة وغيبها الى آخر كلامه اه نعم يرد ذلك على تعليل الولوالجي لعدم الفساد بادخال الماء اذنه و يرد عليه أيضا كما قاله الرملي الافطار بوصول الماء الى الدماغ في الاستنشاق وانه اذا فسد مع عدم القصد فكيف لا يفسد في الاقطار والسعوط مع القصد ثم قال لكن مع ذلك هو معارض بما في الشروح واذا عارض ما في الفتاوى ما في الشروح يعمل بما في الشروح اه وفيه ان ما في الولوالجية اختاره في الهداية كما مر والهداية معدودة من المتون وهي مقدمة على الشروح فاين المعارضة

واختار في الهداية عدم الافطار به سواء دخل بنفسه أو أدخله وصرح الولوالجي بانه لا يفسد صومه مطلقا على المختار معللا بانه لم يوجد الفطر صورة ولا معنى لانه مما لا يتعلق به صلاح البدن بوصوله الى الدماغ وجعل السعوط كالاقطار في الاذن وصححه في المحيط وفي فتاوى قاضيخان انه ان خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد وان صب الماء في اذنه والصحيح انه يفسد لانه وصل الى الجوف بفعله ورجحه المحقق في فتح القدير وبهذا يعلم حكم الغسل وهو وصائم اذا دخل الماء في أذنه وفي عمدة الفتاوى للصدر الشهيد فلو دخل الماء في الغسل أنفه أو أذنه ووصل الى الدماغ لا شيء عليه اه ولو شد الطعام بخيط وأرسله في حلقه وطرف الخيط في يده لا يفسد الصوم الا اذا انفصل وذكر الولوالجي ان الصائم اذا استقصى في الاستنجاء حتى بلغ مبلغ المحقنة فهذا أقل ما يكون ولو كان يفسد صومه والاستقصاء لا يفعل لانه يورث داء عظيما وفي الظهيرية ولو أدخل خشبة أو نحوها وطرف منها بيده لم يفسد صومه قال في البدائع وهذا يدل على ان استقرار الداخل في الجوف شرط لفساد الصوم وكذا لو أدخل أصبعه في أسته أو أدخلت المرأة في فرجها هو المختار الا اذا كانت الاصبع مبتلة بالماء أو الدهن فحينئذ يفسد لوصول الماء أو الدهن وقيل ان المرأة اذا حشت الفرج الداخل فسد صومها والصائم اذا أصابه سهم وخرج من الجانب الآخر لم يفسد صومه ولو بقي النصل في جوفه يفسد صومه اه وفي شرح الجامع الصغير لقاضيخان وان بقي الرمح في جوفه اختلفوا فيه والصحيح انه لا يفسد لانه لم يوجد منه الفعل ولم يصل اليه ما فيه صلاحه وذكر الولوالجي وأما الوجور في الفم فانه يفسد صومه لانه وصل الى جوف البدن ما هو مصلح للبدن فكان أكلا معنى لكن لا تلزمه الكفارة لانعدام الاكل صورة وعن أبي يوسف في السعوط والوجور الكفارة ولو استعط ليلا فخرج نهارا لا يفطر وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لان العبرة للوصول لا لكونه رطبا أو يابسا وانما شرطه القدوري لان الرطب هو الذي يصل الى الجوف عادة حتى لو علم ان الرطب لم يصل لم يفسد ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه كذا في العناية لكن بقي ما اذا لم يعلم يقينا أحدهما وكان رطبا فعند أبي حنيفة يفطر للوصول عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك بخلاف ما اذا كان يابسا ولم يعلم فلا فطر اتفاقا كذا في فتح القدير وقوله الى جوفه عائد الى الجائفة وقوله الى دماغه عائد الى الآمة وفي التحقيق أن بين الجوفين منفذا أصليا فما وصل الى جوف الرأس يصل الى جوف البطن كذا في النهاية والبدائع ولهذا لو استعط ليلا ووصل الى الرأس ثم خرج نهارا لا يفسد كما قدمناه وعلله في البدائع بانه لما خرج علم انه لم يصل الى الجوف أو لم يستقر فيه (قوله وان أقطر في احليله لا) أى لا يفطر أطلقه فشمل الماء والدهن وهذا عندهما خلافا لابي يوسف وهو مبني على انه هل بين المثانة والجوف منفذ أم لا وهو ليس باختلاف فيه على التحقيق فقالا لا و وصول البول من المعدة الى المثانة

بالترشيح

بالترشح ومايخرج رشحا لا يعود رشحا كالجرة اذا سد رأسها وألقى في الحوض يخرج منها الماء ولا يدخل فيها ذكره الولوالجي وقال نعم قال في الهداية وهذا ليس من باب الفقه لانه متعلق بالطب والخلاف فيما اذا وصل الى المثانة اما ما دام في قصبة الذكر فلا يفسد صومه اتفاقا كذا في الخلاصة وعارض به في فتح القدير ما في خزانة الاكمل لو حشا ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها وأطال فيه وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد وهو رواية عن أبي حنيفة لكن رجح الشيخ قاسم في تصحيحه ظاهر الرواية وقيد بالاحليل الذي هو مخرج البول من الذكر لان الاقطار في قبل المرأة يفسد الصوم بلا خلاف على الصحيح كذا في غاية البيان وفي الولوالجية انه يفسد بالاجماع وعلله في فتح القدير بانه شبيه بالحقنة وفي شرح المجمع لابن فرشته الاحليل مخرج البول ومخرج اللبن من الثدي

(قوله وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر) لما فيه من تعريض الصوم للفساد ولا يفسد صومه لعدم الفطر صورة ومعنى قيد بقوله بلا عذر لان الذوق بعذر لا يكره كما قال في الخانية فيمن كان زوجها سيئ الخلق أو سيدها لا بأس بأن تذوق بلسانها وليس من الاعذار الذوق عند الشراء ليعرف الجيد من الردئ بل يكره كما ذكره في الولوالجي وتبعه في فتح القدير وفي المحيط يجوز أن يقال لا بأس به كي لا يغبن والمضغ بعذر بان لم تجد المرأة من يمضغ لصبيها الطعام من حائض أو نفساء أو غيرهما ممن لا يصوم ولم تجد طبيخا ولا لبنا حليبا لا بأس به للضرورة ألا ترى انه يجوز لها الافطار اذا خافت على الولد فالمضغ أولى وأطلق في الصوم فشمل الفرض والنفل وقد قالوا ان الكراهة في الفرض أما في الصوم التطوع فلا يكره الذوق والمضغ فيه لان الافطار فيه مباح للعذر وغيره على رواية الحسن كذا في التجنيس وتبعه في النهاية وفتح القدير وغيرهما وفيه بحث لان المذهب ان الافطار في التطوع لا يحل من غير عذر فما كان تعريضا له عليه يكره لان كلامنا عند عدم العذر وأما على رواية الحسن فسلم وسيأتي انها شاذة (قوله ومضغ العلك) أي ويكره مضغه في ظاهر الرواية لما فيه من تعريض الصوم على الفساد ولانه يتهم بالافطار وأطلقه فأفاد انه لا فرق بين علك وعلك في انه لا يفطر وانما يكره وهو ظاهر الرواية كذا في غاية البيان والمتأخرون قيدوه بأن يكون أبيض وقد مضغه غيره اما اذا لم يمضغه غيره أو كان أسود مطلقا يفطره لانه اذا لم يمضغه غيره يتفتت فيتجاوز شئ منه حلقه واذا مضغه غيره لا يتفتت الا ان الاسود يذوب بالمضغ واما الابيض لا يذوب واطلاق محمد يدل على ان الكل سواء كذا ذكره الولوالجي في فتاواه واختار المحقق كلام المتأخرين لان اطلاق محمد محمول عليه للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن اه وقال فخر الاسلام وعموم ما قال محمد في الجامع الصغير اشارة الى انه لا يكره العلك لغير الصائم ولكن يستحب للرجال تركه الا لعذر مثل أن يكون في فمه بخر اه وأما في حق النساء فالمستحب لهن فعله لانه سواكهن وفي فتح القدير والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل أعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن المعارض وفي الفتاوى الظهيرية صائم عمل عمل الابريسم فأدخل الابريسم في فيه فخرجت خضرة الصبغ أو صفرته أو حمرته واختلط بالريق فاخضر الريق أو اصفر أو احمر وابتلعه وهو ذاكر صومه فسد صومه وفي المحيط عن أبي حنيفة انه يكره للصائم المضمضة والاستنشاق لغير الوضوء ولا بأس به للوضوء وكره الاغتسال وصب الماء على الرأس والاستنقاع في الماء والتلفف بالثوب المبلول لانه اظهار الضجر عن العبادة وقال أبو يوسف لا يكره وهو الاظهر لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صب على رأسه ماء من شدة الحر وهو صائم ولان فيه اظهار

وكره ذوق شئ ومضغه بلا عذر ومضغ العلك

(قوله وصحح في التحفة قول أبي يوسف ومحمد) قال الرملي تقدم ان محمدا مع أبي يوسف لكن قال ومحمد توقف فيه وقيل هو مع أبي يوسف والاظهر انه مع أبي حنيفة فما تقدم نقله هو الاظهر وما تأخر على خلاف الاظهر (قوله وأطلق في الصوم الخ) قال في الامداد كذا أطلقه في الهداية والكنز وشرح المختار فشمل النفل لما انه لا يباح فيه الفطر بلا عذر على المذهب ومن قيده بالفرض كشمس الائمة الحلواني ونفى كراهة الذوق في النفل انما هو على رواية جواز الافطار في النفل بلا عذر (قوله وفيه بحث الخ) قال في النهر يمكن أن يقال انما لم يكره في النفل وكره في الفرض اظهار التفاوت المرتبتين

(قوله وقد صرح فى النهاية بوجوب قطع مازاد الخ) قال فى النهر وسمعت من بعض أعزاء الموالى ان قول النهاية يحب بالحاء المهملة ولا بأس به اه قال الشيخ اسمعيل ولكنه خلاف الظاهر واستعمالهم فى مثله يستحب اه وكانه لهذا والله تعالى أعلم لم يعول عليه الشيخ علاء الدين مع شدة متابعته للنهر وقال مقتضاه الاثم بتركه الا ان يحمل الوجوب على الثبوت اه قلت وظاهر قول الهداية ولا يفعل لتطويل اللحية الخ يفيد الكراهة تأمل (قوله وقد تقدم حكم القبلة) أى تحت قول المتن أو احتلم

﴿فصل فى العوارض﴾

لا كحل ودهن شارب وسواك وقبلة ان أمن

﴿فصل فى العوارض﴾

(قوله وهى هنا ثمانية الخ) نظمها المقدسى فى بيت واحد فقال

سقم واكراه وحمل وسفر
رضع وجوع وعطش وكبر

انتهى والاولى انشاده خاليا من الضرورة هكذا

مرض واكراه رضاع والسفر
حبل كذا عطش وجوع والكبر

ويزاد تاسع وهو قتال العدو فان الغازى اذا خاف العجز عن القتال له الفطر ولو مقيما كما يأتى قريبا وقد زدت ذلك فقلت

حبل وارضاع واكراه سفر * مرض جهاد جوعه عطش كبر

قال فى النهر ويرد عليه ان السفر من الثمانية والجوع مع انه لا يبيح الفطر انما يبيح عدم الشروع فى الصوم ومنها كبر السن وفى عروضه فى الصوم ليكون مبيحا للفطر مالا يخفى فالاولى

ضعف بنيته وعجز بشريته فان الانسان خلق ضعيفا الا اظهار الفجر (قوله لا كحل ودهن شارب) أى لا يكره يجوز أن تكون الفاء منهما مفتوحة فيكونان مصدرين من كحل عينيه كحلا ودهن رأسه دهنا اذا طلاه بالدهن ويجوز أن يكون مضموما ويكون معناه ولا باس باستعمال الكحل والدهن كذا فى العناية وفى غاية البيان الرواية بفتح الكاف والدال وانما لم يكرها لما انه نوع ارتفاق وليس من محظور الصوم وقد ندب صلى الله عليه وسلم الى الاكتحال يوم عاشوراء والى الصوم فيه ولا بأس بالاكتحال للرجال اذا قصدوا به التداوى دون الزينة ويستحسن دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب ولا يفعل لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة كذا فى الهداية وكان ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع مازاد على الكف رواه أبو داود فى سننه ومافى الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلاة والسلام أحفوا الشوارب واعفوا اللحى فمحمول على اعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم فيقع بذلك الجمع بين الروايات وأما الاخذ منها وهى دون ذلك كما يفعل بعض المغاربة والمخنثة من الرجال فلم يبحه أحد كذا فى فتح القدير وقد صرح فى النهاية بوجوب قطع مازاد على القبضة بالضم ومقتضاه الاثم بتركه واعلم انه لا تلازم بين قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة شكرا لا فخرا وهو أثر أدب النفس وشهامتها والثانى أثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت فى ضمن قصد مطلوب فلا يضره اذا لم يكن ملتفتا اليه كذا فى فتح القدير ولهذا قال الولوالجى فى فتاواه لبس الثياب الجميلة مباح اذا كان لا يتكبر لان التكبر حرام وتفسيره أن يكون معها كما كان قبلها اه (قوله وسواك وقبلة ان أمن) أى لا يكرهان وقد تقدم حكم القبلة وأما السواك فلا بأس به للصائم أطلقه فشمل الرطب واليابس والمبلول وغيره وقبل الزوال وبعده لعموم قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان أشق على أمتى لامرتهم بالسواك عند كل وضوء وعند كل صلاة لتناوله الظهر والعصر والمغرب وقد تقدم أحكامه فى سنن الطهارة فارجع اليها ولم يتعرض لسنة السواك للصائم ولا شك فيه كغير الصائم صرح به فى النهاية والله أعلم

﴿فصل فى العوارض﴾

اعلم ان لافساد الصوم أحكاما بعضها يعم الصيامات كلها وبعضها يخص البعض دون البعض فالذى يعم الكل الاثم اذا أفسده بغير عذر لانه أبطل عمله من غير عذر وابطال العمل من غير عذر حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم على ما سيأتى فى صوم التطوع وان كان بعذر لا يأثم واذا اختلف الحكم بالعذر فلا بد من معرفة الاعذار المسقطة للاثم والمؤاخذة فلهذا ذكرها فى فصل على حدة كذا فى مختصر البدائع وأخرها لانها حرية بالتأخير والعوارض جمع عارض وهو فى اللغة كل ما استقبلك قال الله تعالى عارض ممطرنا وهو السحاب الذى يستقبلك والعارض الناب أيضا والعارضان شقا الفم والعارض الخد يقال أخذ من عارضيه من الشعر وعرض له عارض أى آفة من كبر أو من مرض كذا فى ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم وهى هنا ثمانية المرض والسفر والاكراه والحبل والرضاع

والجوع والعطش وكبر السن كذا فى البدائع (قوله لمن خاف زيادة المرض الفطر) لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فانه أباح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض أو ابطاء البرء أو افساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة أو باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف أن يمرض سأل عنه القاضى الامام فقال الخوف ليس بشئ كذا فى فتح القدير وفى التبيين والصحيح الذى يخشى أن يمرض بالصوم فهو كالمريض ومراده بالخشية غلبة الظن كما أراد المصنف بالخوف اياها وأطلق الخوف ابن الملك فى شرح المجمع وأراد الوهم حيث قال لو خاف من المرض لا يفطر وفى فتح القدير الامة اذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم جاز لها الفطر وكذا الذى ذهب به متوكل السلطان الى العمارة فى الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشى الهلاك أو نقصان العقل وقالوا الغازى اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو فى شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان أو مقيما وفى الفتاوى الظهيرية والولوالجية للامة ان تمتنع من امتثال أمر المولى اذا كان ذلك يعجزها عن اقامة الفرائض لانها مبقاة على أصل الحرية فى حق الفرائض أطلق فى المرض فشمل ما اذا مرض قبل طلوع الفجر أو بعده بعد ما شرع بخلاف السفر فانه ليس بعذر فى اليوم الذى أنشأ السفر فيه ولا يحل له الافطار وهو عذر فى سائر الايام كذا فى الظهيرية وأشار باللام الى انه مخير بين الصوم والفطر لكن الفطر رخصة والصوم عزيمة فكان أفضل الا اذا خاف الهلاك فالافطار واجب كذا فى البدائع وفى الظهيرية رجل لو صام فى شهر رمضان لا يمكنه أن يصلى قائما واذا أفطر يمكنه أن يصلى قائما فانه يصوم ويصلى قاعدا جمعا بين العبادتين وفى الخلاصة لو كان له نوبة حمى فأكل قبل ان تظهر يعنى فى يوم النوبة لا بأس فان لم يحم فيه كان عليه الكفارة كما لو أفطرت على ظن انه يوم حيضها فلم تحض كان عليها الكفارة لوجود الافطار فى يوم ليس فيه شبهة الاباحة وهذا اذا أفطر بعد ما نوى الصوم وشرع فيه اما لو لم ينو كان عليه القضاء دون الكفارة كذا فى فتاوى قاضيخان وفى الظهيرية رضيع مبطون يخاف موته من هذا الدواء وزعم الاطباء ان الظئر اذا شربت دواء كذا برئ الصغير وتماثل وتحتاج الظئر الى ان تشرب ذلك نهارا فى رمضان قيل لها ذلك اذا قال ذلك الاطباء الحذاق وكذلك الرجل اذا لدغته حية وافطر بشرب الدواء قالوا ان كان ذلك ينفعه فلا بأس به أطلق فى الكتاب الاطباء الحذاق قال رضى الله عنه وعندى هذا محمول على الطبيب المسلم دون الكافر كمسلم شرع فى الصلاة بالتيمم فوعد له كافر اعطاء الماء فانه لا يقطع الصلاة لعل غرضه افساد الصلاة عليه فكذلك فى الصوم اه وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له أن يستطب بالكافر فيما عدا ابطال العبادة لما انه علل قبول قوله باحتمال أن يكون غرضه افساد العبادة لا

لمن خاف زيادة المرض الفطر

ان يراد بالعوارض ما يبيح عدم الصوم ليطرد فى الكل (قوله وفى فتح القدير الامة اذا ضعفت الخ) قال الرملى قال فى جامع الفتاوى ولو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة فله أن يفطر ويطعم لكل يوم نصف صاع اه وأقول هذا اذا لم يدرك عدة من أيام أخر يمكنه الصوم فيها اما اذا أمكنه يجب القضاء وعلى هذا الحصاد فى شهر رمضان اذا لم يقدر عليه مع الصوم ويهلك الزرع بالتأخير لا شك فى جواز الفطر والقضاء اذا أدرك عدة من أيام أخر والله تعالى أعلم (قوله للامة أن تمتنع الخ) أى لا يجب عليها طاعته فى ذلك وانظر هل يجوز لها طاعته أم لا والظاهر الثانى تامل ولكن مقتضى ما فى شرح الوهبانية للشرنبلالى الاول حيث قال صائم أتعب نفسه فى عمل حتى أجهده العطش وافطر لزمته الكفارة وقيل لا تلزمه وبه أفتى البقالى وهذا بخلاف الامة اذا أجهدت نفسها لانها معذورة تحت قهر المولى ولها أن تمتنع من ذلك وكذا العبد اه فقوله ولها يفيد انه يجوز لها اطاعته الا أن يقال ان قوله ولها معناه انه يحل لها مخالفة أمره ان أمكنها وقوله قبله بخلاف الامة محمول على ما اذا فعلت بغير اختيارها بدليل التعليل تامل (قوله كان عليه الكفارة) قال فى جامع الفصولين وقيل لا ولو أفطر على ظن انه يقاتل أهل الحرب فلم يتفق القتال لا يكفر والفرق أى بين هذا وبين من له نوبة حمى ان القتال يحتاج الى تقديم الافطار ليتقوى بخلاف المرض اه وحاصله ان المقاتل محتاج الى تقديم الاكل فصار مأذونا فيه قبل وجود حقيقة العذر بخلاف المريض فلذا يلزمه الكفارة اذا لم يوجد عذره بعد الاكل لكن قدمنا عن قاضيخان فى شرح الجامع سقوطها عنه أيضا وكذا عمن ظنت انه يوم حيضها (قوله برئ الصغير وتماثل) قال فى القاموس فى مادة مثل تماثل العليل قارب البرء (قوله وفيه اشارة الى ان المريض يجوز له الخ) قال فى

الدر المختار وفيه كلام لان عندهم نفع المسلم كفر فاني يتطبب بهم اهـ قال محشيه وأيده شيخنا بما نقله عن الدر المنثور للعلامة السيوطي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما خلا كافر بمسلم الا عزم على قتله (قوله وفي القنية لا يجوز للخباز الخ) قال الرملي ما قدمناه عن جامع الفتاوى يدخل فيه الخباز وغيره وقوله هو كاذب الخ فيه نظر فان طول النهار وقصره لا دخل له في الكفاية فقد يظهر صدقه في قوله لا يكفيني فيفوض اليه حملا لحاله على الصلاح تامل اهـ وفي الامداد عن التتارخانية سئل علي بن أحمد عن المحترف اذا كان يعلم انه لو اشتغل بحرفته يلحقه مرض يبيح الفطر وهو محتاج الى تحصيل النفقة هل يباح له الاكل قبل أن يمرض فمنع من ذلك أشد المنع وكذا حكاه عن أستاذه الوبري واذا لم يكفه عمل نصف النهار ويستريح في النصف الباقي وهو محجوج بأقصر أيام الشتاء اهـ قلت ويمكن حمل ما مر عن جامع الفتاوى على ما يأتي من نذر صوم الابد فضعف عنه لاشتغاله بالمعيشة ويقربه اطلاق قوله فله أن يفطر ويطعم تامل وانظر اذا كان أجير نفسه في العمل مدة معلومة هل له الفطر اذا جاء رمضان والظاهر نعم اذا لم يرض المستأجر بفسخ الاجارة كما في الظئر فانه يجب عليها الارضاع بالعقد فيحل لها الافطار اذا خافت على الولد فيكون

بان استعماله في الطب لا يجوز وفي القنية لا يجوز للخباز ان يخبز خبزا يوصله الى ضعف مبيح للفطر بل يخبز نصف النهار ويستريح في النصف قيل له لا يكفيه أجرته أو ربحه فقال هو كاذب وهو باطل بأقصر أيام الشتاء (وللمسافر وصومه أحب ان لم يضره) أي جاز للمسافر الفطر لان السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا بخلاف المرض لانه قد يخف بالصوم فشرط كونه مفضيا الى الحرج وانما كان الصوم أفضل ان لم يضره لقوله تعالى وان تصوموا خير لكم ولان رمضان أفضل الوقتين فكان فيه الاداء أولى ولا يرد علينا القصر في الصلوات فانه واجب حتى يأثم بالاتمام لان القصر هو العزيمة وتسميتهم له رخصة اسقاط مجاز وقول صاحب غاية البيان ان القصر أفضل تسامح ولو قال المصنف وصومهما أحب ان لم يضرهما لكان أولى لشموله قيد به لانه ان لم يضره لان الصوم ان ضره بان شق عليه والفطر أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام ليس من البر الصيام في السفر قاله لرجل صائم يصب عليه الماء وفي المحيط ولو أراد المسافر أن يقيم في مصر أو يدخل مصره كره له أن يفطر لانه اجتمع في اليوم المبيح وهو السفر والمحرم وهو الاقامة فرجحنا المحرم احتياطا وصرح في الخلاصة بكراهة الصوم ان أجهده وأطلق الضرر ولم يقيده بضرر بدنه لانه لو لم يضره الصوم لكن كان رفقاؤه أو عامتهم مفطرين والنفقة مشتركة بينهم فالافطار أفضل كذا في الخلاصة والظهيرية لان ضرر المال كضرر البدن وأشار الى أن انشاء السفر في شهر رمضان جائز لاطلاق النص خلافا لعلي وابن عباس كذا في المحيط وفي الولوالجية والسفر الذي يبيح الفطر هو الذي يبيح القصر لان كلاهما قد ثبتت رخصته وأطلق السفر فشمل سفر الطاعة والمعصية لما عرف وأراد بالضرر الضرر الذي ليس فيه خوف الهلاك لان ما فيه خوف الهلاك بسبب الصوم فالافطار في مثله واجب لا انه أفضل كذا

خوفه على نفسه أولى تامل وينبغي التفصيل في مسئلة المحترف بأن يقال اذا كان عنده ما يكفيه وعياله لا يحل له الفطر لانه اذا كان كذلك يحرم عليه

وللمسافر وصومه أحب ان لم يضره

السؤال من الناس فلا يحل له الفطر بالاولى وان كان محتاجا الى العمل يعمل بقدر ما يكفيه وعياله حتى لو أداه العمل في ذلك الى الفطر حل له اذا لم يمكنه العمل في غير ذلك مما لا يؤديه الى الفطر من سائر الاعمال التي يقدر عليها (قوله فجعل نفسه عذرا أي نفس السفر عذر وان عرا) عن المشقة لانها موجودة فيه غالبا والنادر كالعدم وانيطت الرخصة بنفس السفر وظاهر في اطلاقهم انه لو دخل بلدا ولم ينو فيه اقامة نصف شهر ان له الفطر ويؤيده ما يأتي قريبا في كلامه من عبارة المحيط حيث علق كراهة الفطر على الاقامة في مصر أو دخوله الى مصره ففرق بين مصره وغير مصره فعلق الكراهة في مصره على الدخول وفي غير مصره على الاقامة ويدل عليه أيضا ما يذكره عن الولوالجية من ان السفر المبيح للفطر هو المبيح للقصر والله أعلم (قوله وفي المحيط ولو أراد المسافر الخ) أي اذا كان الرجل مسافرا في أول النهار وأراد أن يدخل في أثناء النهار مصرا غير مصره وينوي فيه الاقامة أو يدخل مصره مطلقا يجب عليه صوم ذلك اليوم ترجيحا للمحرم وهو الاقامة والظاهر ان هذا اذا كان دخوله المصر في وقت النية كما يفيده ما سيأتي في شرح قول المصنف ولو نوى المسافر الافطار الخ لانه حينئذ يكون قد اجتمع فيه المبيح والمحرم بخلاف ما اذا كان في وقت النية مسافرا لانه تمحض فيه المبيح نعم بعد اقامته يجب عليه امساك بقية يومه كما سيأتي هذا ما ظهر لي تامل لكن رأيت في البدائع ما يخالفه حيث قال بعد ذكره عبارة المحيط المذكورة فان كان أكبر رأيه انه يتفق دخوله المصر حين تغيب الشمس فلا بأس بالفطر فيه اهـ ذكر ذلك قبيل باب الاعتكاف (قوله لان ضرر المال كضرر البدن) قال في النهر علل في الفتاوى أفضلية الافطار

بموافقة (قوله أى ولاقضاء على المريض والمسافر) أرجع فى النهر الضمير المجرور الى المرض والسفر واليه يومئ كلام الزيلعى وهو أظهر فى التقييد المذكور فى قوله قيد به أى بموتهما على السفر والمرض وان كان ظاهرا على ماذكره لانه بعد الصحة والاقامة لا يوصفان حقيقة بالوصف المذكور (قوله وغلطه القدورى) قال فى النهر يعنى رواية ودراية اذ لزوم الكل متوقف على القدرة عليه ولم توجدوا الكتب المعتمدة ناطقة بخلاف ماقال والعادة قاضية باستحالة نقل غير المذهب وترك المذهب وبهذا اندفع ما يأتى عن غاية البيان (قوله ليظهر فى الايصاء) تعليل للمنفى وهو يلزمه وقوله لانه أى النذر معلق بالصحة تعليل للنفى (قوله لانه معلق بالصحة) أى النذر وهو قول المريض لله على صوم هذا الشهر أى لانه فى قوة قوله اذا برئت (قوله والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شئ بلا خلاف وان مات بعد ماصح يوما يلزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ماصح وفصل الطحاوى فقال ان لم يصم اليوم الذى صح فيه لزمه الكل ٣٠٥ وان صامه لا يلزمه شئ كالمريض فى رمضان الخ) هكذا فى بعض النسخ وفى بعضها اضطراب وعلى هذه النسخة يجب ابدال الصحيح بالمريض وفى بعض النسخ والحاصل أن الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شئ ولو صام بعضه ثم

ولاقضاء ان ماتا عليهما

مات يلزمه الايصاء بما بقى من الشهر وأما المريض اذا نذر ثم مات قبل الصحة لا يلزمه شئ بلا خلاف وان مات بعد ماصح يوما لزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ماصح اه ولا يخفى ان تفصيل الطحاوى انما هو فى القضاء كما علم من كلامه المار ولذا ردوا عليه هذا

فى البدائع ومنه ما اذا أكره المريض والمسافر فان الافطار واجب ولا يسعه الصوم حتى لو امتنع من الافطار فقتل يأثم كالاكراه على أكل الميتة بخلاف ما اذا كان صحيحا مقيما فاكره بقتل نفسه فانه يرخص له الفطر والصوم أفضل حتى لو امتنع من الافطار حتى قتل يثاب عليه لان الوجوب ثابت حالة الاكراه وأثر الرخصة بالاكراه فى سقوط الاثم بالترك لا فى سقوط الواجب كالاكراه على الكفر كذا فى البدائع وقيدنا بكونه أكره بقتل نفسه لانه لو قيل له لتفطرن أو لاقتلن ولدك فانه لا يباح له الفطر كقوله لتشربن الخمر أو لاقتلن ولدك فصار كتهديده بالحبس كذا فى النهاية وفى فتاوى قاضيخان المسافر اذا تذكر شيأ قد نسيه فى منزله فدخل وافطر ثم خرج قال عليه الكفارة قياسا لانه مقيم عند الاكل حيث رفض سفره بالعود الى منزله وبالقياس نأخذ اه (قوله ولاقضاء ان ماتا عليهما) أى ولاقضاء على المريض والمسافر اذا ماتا قبل الصحة والاقامة لانهما لم يدركا عدة من أيام أخر فلم يوجد شرط وجوب الاداء فلم يلزم القضاء قيد به لانه لو صح المريض أو أقام المسافر ولم يقض حتى مات لزمه الايصاء بقدره وهو مصرح به فى بعض نسخ المتن لوجود الادراك بهذا المقدار وذكر الطحاوى ان هذا قول محمد وعندهما يلزمه قضاء الكل وغلطه القدورى وتبعه فى الهداية قال والصحيح انه لا يلزمه الا بقدره عند الكل وانما الخلاف فى النذر بان يقول المريض لله على صوم هذا الشهر فصح يوما ثم مات يلزمه قضاء جميع الشهر عندهما وعند محمد قضاء ماصح فيه والفرق لهما ان النذر سبب فظهر الوجوب فى حق الخلف وفى هذه المسئلة السبب ادراك العدة فيتقدر بقدر ما أدرك فيه وانما لم يلزمه القضاء قبل الصحة ليظهر فى الايصاء لانه معلق بالصحة وان لم يذكر اداة التعليق تصحيحا لتصرف المكلف ما أمكن فينزل عند الصحة وأجاب عنه فى غاية البيان بان الجماعة الذين أنكروا الخلاف نشؤوا بعد الطحاوى بكثير من الزمان باعتبار ان الخلاف لم يبلغهم وهو ليس بحجة عليه لان جهل الانسان لا يعتبر حجة على غيره وقد ذكره بعد ما ثبت عنده وهو ممن لا يتهم لاوصافه الجميلة والحاصل ان الصحيح لو نذر صوم شهر معين ثم مات قبل مجيء الشهر لا يلزمه شئ بلا خلاف وان

وفى السراج رجل نذر صوم رجب فاقام أياما قادرا على الصوم قبل رجب ثم مات ذكر فى الفتاوى ان عليه الوصية بشهر كامل وذكر الحاكم انه يوصى بقدر ما قدر وذكر فى الكرخى انه ان مات قبل رجب لاشئ عليه والاولان روايتان عنهما والثالث قول محمد خاصة لان الزام مالا يقدر عليه محال ولذا لا يوصى اذا لم يقدر على قضاء رمضان ولهما على طريقة الحاكم ان النذر سبب ملزم فجاز الفعل عقيبه وانما التأخير لتسهيل الاداء الا انه لابد من التمكن من الاداء لئلا يلزم تكليف مالا يطاق ولهما على طريقة الفتاوى ان اللزوم اذا لم يظهر فى حق الاداء يظهر فى حلفه وهو الاطعام فاذا ثبت هذا فنقول اذا نذر شهرا غير معين ثم أقام بعد النذر أياما قادرا على الصوم فلم يصم فعندهما يلزمه الوصية لجميع الشهر على كلا الطريقتين وقال محمد وزفر لقدر ما قدر وجه قولهما على طريق الحاكم ان ما أدركه صالح لصوم كل يوم من أيام النذر فاذا لم يصم جعل كالقادر على الجميع فوجب الايصاء وعلى طريقة الفتاوى النذر ملزم فى الذمة الساعة ولا يشترط امكان الاداء وفائدة الخلاف اذا صام ما أدرك فعلى الاول لا يجب

الايصاء بالباقى وعلى الثانى يجب ومثله لونذر ليلا صوم شهر غير معين ومات فى الليل لا يجب الايصاء على الاول لعدم الادراك ويجب على الثانى ولو أوجب على نفسه صوم رجب ثم أقام أياما ولم يصم فقدمر اه ما فى السراج ملخصا وبه علم وجه الفرق بين النذر المعين والمطلق ثم قال فى السراج مريض لا يقدر على الصوم نذر صوم رجب ثم دخل رجب وهو مريض ثم صح بعده يوما أو يومين فلم يصم ثم مرض ومات فعليه الايصاء بجميع الشهر أما على طريقة الفتاوى فظاهر وكذا على طريقة الحاكم لان بخروج الشهر المعين وصحته بعده وجب عليه صوم شهر مطلق فاذا لم يصم فيه وجب عليه الايصاء بجميع الشهر كما فى النذر المطلق اذا بقى يوما أو يومين يقدر على الصوم ولم يصم ثم مات اه (قوله لكان أشمل الخ) أجاب فى النهر بان من أفطر متعمدا فوجوبها عليه بالاولى على ان الفصل معقود للعوارض (قوله بل أراد بالولى) كذا فى بعض النسخ وفى بعضها بدون بل (قوله وكذا كفارة اليمين والقتل الخ) كذا فى الزيلعى والدرر ٣٠٦ قال فى الشرنبلالية أقول لا يصح تبرع الوارث فى كفارة القتل بشئ لان الواجب فيها ابتداء عتق رقبة مؤمنة ولا يصح اعتاق الوارث عنه كما ذكره والصوم فيها بدل عن الاعتاق لا يصح فيه الفدية كما يأتى اه ومثله فى العزمية معترضا على صاحب الدرر والزيلعى وادعى أن الزيلعى وهم فى فهم كلام الكافى وعبارة

ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية

الكافى على ما فى شرح الشيخ اسمعيل على معسر كفارة يمين أوقتل وعجز عن الصوم لم تجز الفدية كمتمتع عجز عن الدم والصوم لان الصوم هنا بدل ولا بدل للبدل وان مات وأوصى بالتكفير صح من ثلثه وصح التبرع فى الكسوة والاطعام لان الاعتاق بلا ايصاء الزام الولاء على الميت ولا الزام فى الكسوة والاطعام انتهت وأنت خبير بانها نص فيما قاله الزيلعى وأما والكسوة ما ادعاه فى العزمية من ان الموضوع فى كلام الكافى هو الكفارة مطلقا ولما وقع فى سياق كلامه ذكر كفارة يمين أوقتل وهما قد اشتركا فى مسئلة الاعتاق ذهل الزيلعى عن حقيقة الحال فساق كلامه على تعلق هذه المسئلة بهما وقال ما قال اه فبعيد ولا ينافى ذلك ما سيأتى فى شرح قوله وللشيخ الفانى من انه لو وجبت عليه كفارة يمين أوقتل لا تجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره فان ذلك فى الحى وما هنا فيما اذا تبرع عنه الولى فيصح لعدم امكان الاصل لعدم امكان الاعتاق لما فيه من الالزام كما بسطه الشيخ اسمعيل فى الجواب عن الدرر وفى الامداد فى فصل اسقاط الصلاة ولزم عليه يعنى من أفطر فى رمضان الوصية بما قدر عليه وبقى فى ذمته حتى أدركه الموت وأوصى بفدية ما عليه من صيام فرض رمضان وكذا صوم كفارة يمين وقتل خطأ وظهار وجناية على احرام وقتل محرم صيدا وصوم منذور فيخرج عنه وليه من ثلث ما ترك اه فقد نص على جواز الايصاء بذلك وحينئذ فلا مانع من التوفيق

مات بعد ما صح يوما يلزمه الايصاء بالجميع عندهما وعند محمد بقدر ما صح وفصل الطحاوى فقال ان لم يصم اليوم الذى صح فيه لزمه الكل وان صامه لا يلزمه شئ كالمريض فى رمضان اذا صح يوما فصامه ثم مات لا يلزمه شئ اتفاقا لانه بالصوم تعين انه لا يصلح فيه قضاء يوم آخر بخلاف ما اذا لم يصمه حيث لا يلزمه الكل كما قدمناه على قول الطحاوى لان ما قدر فيه صالح لقضاء اليوم الاول والوسط والاخير فلما قدر على قضاء البعض فكانه قدر على قضاء الكل اليه أشار فى البدائع وغاية البيان وفى الولوالجية ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو مريض ثم مات قبل ان يصح لم يجب عليه لانه لم يجب عليه اداء الاصل فلا يجب اداء البدل ولو أوجب على نفسه اعتكاف شهر وهو صحيح فعاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه الشهر كله لان الاعتكاف مما لا يتجزى (قوله ويطعم وليهما لكل يوم كالفطرة بوصية) أى يطعم ولى المريض والمسافر عنهما عن كل يوم أدركاه كصدقة الفطر اذا أوصيا به لانهما لما عجزا عن الصوم الذى هو فى ذمتهما التحقا بالشيخ الفانى دلالة لا قياسا فوجب عليهما الايصاء بقدر ما أدركا فيه عدة من أيام أخر كما فى الهداية ولو قال ويطعم ولى من مات وعليه قضاء رمضان لكان أشمل لان هذا الحكم لا يخص المريض والمسافر ولا من أفطر لعذر بل يدخل فيه من أفطر متعمدا ووجب القضاء عليه بل أراد بالولى من له ولاية التصرف فى ماله بعد موته فيدخل وصيهما وأراد بتشبيهه بالفطرة كالكفارة التشبيه من جهة المقدار بان يطعم عن صوم كل يوم نصف صاع من بر أو زبيب أو صاعا من تمر أو شعير لا التشبيه مطلقا لان الاباحة كافية هنا ولهذا عبر بالاطعام دون الايتاء دون صدقة الفطر فان الركن فيها التمليك ولا تكفى الاباحة وقيد بالوصية لانه لو لم يأمر لا يلزم الورثة شئ كالزكاة لانهما من حقوق الله تعالى ولا بد فيهما من الايصاء ليتحقق الاختيار الا اذا مات قبل أن يؤدى العشر فانه يؤخذ من تركته من غير ايصاء لشدة تعلق العشر بالعين كذا فى البدائع من كتاب الزكاة فى مسئلة اذا باع صاحب المال ماله قبل اداء الزكاة ومع ذلك لو تبرع الورثة أجزأه ان شاء الله تعالى وكذا كفارة اليمين والقتل اذا تبرع الوارث بالاطعام

والكسوة يجوز ولا يجوز التبرع بالاعتاق لما فيه من الزام الولاء للميت بغير رضاه وأشار بالوصية الى انه معتبر من ثلث ماله صرح به قاضيخان فى فتاواه والى ان الصلاة كالصوم بجامع انهما من حقوقه تعالى بل أولى لكونها أهم ويؤدى عن كل وتر نصف صاع لانه فرض عند الامام كذا فى غاية البيان ويعتبر كل صلاة بصوم يوم على الصحيح والى ان سائر حقوقه تعالى كذلك ماليا كان أو بدنيا عبادة محضة أو فيه معنى المؤنة كصدقة الفطر أو عكسه كالعشر أو مؤنة محضة كالنفقات أو فيه معنى العقوبة كالكفارات والى ان الولى لا يصوم عنه ولا يصلى لحديث النسائى لا يصوم أحد عن أحد ولا يصلى أحد عن أحد وقيدنا بكونهما ادركا عدة من أيام أخر اذ لوماتا قبله لا يجب عليهما الايصاء لما قدمناه لكن لو أوصيا به صحت وصيتهما لان صحتها لا تتوقف على الوجوب كذا فى البدائع وأشار أيضا الى انه لو أوجب على نفسه الاعتكاف ثم مات أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة لانه وقع اليأس عن ادائه فوقع القضاء بالاطعام كالصوم فى الصلاة كذا ذكره الولوالجى فى فتاويه فالحاصل ان ما كان عبادة بدنية فان الوصى يطعم عنه بعد موته عن كل واجب كصدقة الفطر وما كان عبادة مالية كالزكاة فانه يخرج عنه القدر الواجب عليه وما كان مركبا منهما كالحج فانه يحج عنه رجلان من مال الميت (قوله وقضيا ماقدرا بلا شرط ولاء) أى لا يشترط التتابع فى القضاء لاطلاق قوله تعالى فعدة من أيام أخر والذى فى قراءة أبى فعدة من أيام أخر متتابعة غير مشهور لا يزاد بمثله بخلاف قراءة ابن مسعود فى كفارة اليمين فانها مشهورة فيزاد كذا فى النهاية والكافى لكن المستحب التتابع وأشار باطلاقه الى ان القضاء على التراخى لان الامر فيه مطلق وهو على التراخى كما عرف فى الاصول ومعنى التراخى عدم تعين الزمن الاول للفعل ففى أى وقت شرع فيه كان ممتثلا ولا اثم عليه بالتأخير ويتضيق عليه الوجوب فى آخر عمره فى زمان يتمكن فيه من الاداء قبل موته ولهذا قال أصحابنا انه لا يكره لمن عليه قضاء رمضان أن يصوم متطوعا ولو كان الوجوب على الفور يكره له التطوع قبل القضاء لانه يكره له تأخير الواجب عن وقته المضيق ولهذا اذا أخر قضاء رمضان حتى دخل آخر فلا فدية عليه لكونها تجب خلفا عن الصوم عند العجز ولم يوجد لقدرته على القضاء ولهذا قال (فاذا جاء رمضان آخر قدم الاداء على القضاء) لانه فى وقته وهو لا يقبل غيره ويصوم القضاء بعده وهذا بخلاف قضاء الصلوات فانها على الفور ولا يباح التأخير الا بعذر ذكره الولوالجى (قوله وللحامل والمرضع اذا خافتا على الولد أو النفس) أى لهما الفطر دفعا للحرج ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحامل والمرضع الصوم قيد بالخوف بمعنى غلبة الظن بتجربة أو اخبار طبيب حاذق مسلم كما فى الفتاوى الظهيرية على ما قدمناه لانها لو لم تخف لا يرخص لها الفطر وانما لا يجوز افطاره بسبب خوف هلاك ابنه فى الاكراه لان العذر فى الاكراه جاء من قبل من ليس له الحق فلا يعذر لصيانة نفس غيره بخلاف الحامل والمرضع وهنالك فرق آخر مذكور فى النهاية وأطلق المرضع ولم يقيدها ليفيد انه لا فرق بين الام والظئر أما الظئر فلان الارضاع واجب عليها بالعقد وأما الام فلوجوبه ديانة مطلقا وقضاء اذا كان الاب معسرا أو كان الولد لا يرضع من غيرها وبهذا اندفع ما فى الذخيرة من أن المراد بالمرضع الظئر لا الام فان الاب يستأجر غيرها وانما قال اذا خافتا على الولد ولم يقل كالقدورى اذا خافتا على أنفسهما أو ولدهما لانه لا يشمل المستأجر اذ لا ولد لها كذا قيل وقد قيل انه ولدها من الرضاع لان المفرد المضاف يعم سواء كان مضافا لمفرد أو غيره كما صرحوا به فيشمل الولد الذى ولدته والذى أرضعته لانه ولدها شرعا وان كان ولدها مجازا

وقضيا ماقدرا بلا شرط ولاء فاذا جاء رمضان قدم الاداء على القضاء وللحامل والمرضع ان خافتا على الولد أو النفس

بامر والله تعالى أعلم وبه يندفع ما فى حاشية مسكين عن الاقصرأى من ان مرادهم بالقتل قتل الصيد لا قتل النفس لانه ليس فيه اطعام اه فليتأمل وليراجع كى يظهر الحق (قوله وهنالك فرق آخر مذكور فى النهاية) وهو ان الحامل والمرضع مأمورة بصيانة الولد مقصودا ولا يتأتى بدون الافطار عند الخوف فكانت مأمورة أيضا بالافطار والامر به مع الكفارة التى بناؤها على الزجر عنه لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان كل واحد غير مأمور قصدا بصيانة غيره بل نشأ الامر هنالك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الامر القصدى والضمنى (قوله وقد قيل انه ولدها من الرضاع الخ) قال فى النهر لا يخفى ان هذا انما يتم ان لو أرضعته والحكم أعم من ذلك فانها بمجرد العقد لو خافت على الولد جاز لها الفطر

لغة والواو فى قوله والمرضع بمعنى أو لأن هــذا الحــكم ثابت لــكل واحد منهما على الانفراد كــذا فى النهاية والحامل هى التى فى بطنها ولد والمرضع هى التى لها اللبن ولا يجوز ادخال التاء فى أحدهــما كما فى حائض وطالق لان ذلك من الصفات الثابتة لا الحادثة الا اذا أريد الحدوث فانه يجوز ادخال التــاء بان يقال حائضة الآن وغدا كــذا فى غاية البيان ولم أر من صرح بان الحامل والمرضع اذا ماتا قبــل أن يزول خوفهــما على الولد أو على أنفسهما انه لا يلزمهما القضاء كالمريض والمسافر لــكن صرح فى البدائع بان للقضاء شرائط منها القدرة على القضاء وهو بعمومه يتناول الحامــل والمرضع فعلى هذا اذا زال الخوف أياما لزمهما بقدره بل ولا خصوصية فان كل من أفطر لعذر ومات قبــل زواله لا يلزمه شئ فيدخل المكره والاقسام الثمانية المتقدمة (قوله وللشيخ الفانى وهو يفــدى فقط) أى له الفطر وعليه الفدية وليست على غيره من المريض والمسافر والحامل والمرضع لعدم ورود نص فيهم وورود فى الشيخ الفانى وهو الذى كل يوم فى نقص الى أن يموت وسمى به اما لانه قرب من الفناء أو لانه فنيت قوته وانمــا لزمته باعتبار شهوده للشهر حتى لو تحمل المشــقة وصام كان مؤديا وانمــا أبيح له الفطر لاجل الحرج وعــذره ليس بعرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفــدية لــكل يوم نصــف صاع من بر أو زبيب أو صــاعا من تمر أو شعير كصدقة الفطر لــكن يجوز هنا طعام الاباحة أكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر كما قدمناه كــذا فى فتح القدير وفتاوى قاضيخان وفى معراج الدراية ولا يجوز فى الفــدية الاباحة لانها تنبئ عن تمليك اهـ وهو مخالف لمــا قدمناه ويحمل ما فى المعراج على الفدية فى الحج ولو قدر على الصوم يبطل حكم الفــداء لان شرط الخلفيــة استمرار العجز فى الصوم وانمــا قيدنا به ليخرج المتيمم اذا قدر على المــاء لا تبطل الصلوات المؤداة بالتيمم لان خلفية التيمم مشروط بمجرد العجز عن المــاء لا بقيد دوامه وكذا خلفيــة الاشهر عن الاقراء فى الاعتــداد مشروط بانقطاع الدم مع سن اليأس لا بشرط دوامه حتى لا تبطل الانكحة المــاضية بعود الدم على ما قدمناه فى الحيض وفى الــكافى وشرط الخلفية استمرار العجز كما فى اليمين وفى صوم دم المتعة وغيرها قد تخلف لقيام الدليل اهـ وأشار المصنف فيمــا ســبق من أن المسافر اذا لم يدرك عدة فلا شئ عليه اذا مات الى أن الشيخ الفانى لو كان مسافرا فمــات قبل الاقامة لا يجب عليه الايصاء بالفــدية لانه يخالف غيره فى التخفيف لا فى التغليظ لــكن ذكره الشارحون بصيغة قيل ينبغى ان لا يجب مع ان الاولى الجزم به لاستفادته ممــا ذكرناه ولعلها ليست صريحة فى كلام أهل المذهب فلم يجزموا بها ولان الفدية لا تجوز الا عن صوم هو أصل بنفسه لا بدل عن غــيره فجازت عن رمضان وقضائه والنــذر حتى لو نذر صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان يطعم ويفطر لانه استيقن أن لا يقدر على قضائه وان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله تعالى وان لم يقدر لشدة الحر كان له أن يفطر ويقضيه فى الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر صوما معينــا فــلم يصم حتى صار فانيا جازت له الفــدية ولو وجبت عليــه كــفارة يمين أو قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز عن الصوم أو لم يصم حتى صار شيخا كبــيرا لا تجوز له الفــدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير الى الصوم الا عند العجز عمــا يكفر به من المــال كذا فى فتح القدير وفى فتاوى قاضيخان وغاية البيان وكــذا الوحلق رأســه وهو محرم عن أذى ولم يجد نسكا يذبحه ولا ثلاثة آصع حنطة يفرقها على ستة مســاكين وهو فان لا يستطيع الصيام فاطعم عن الصيام لم يجز لانه بدل وفى القنية ولو تصدق الشيخ الفانى بالليل عن صوم الفدية يجزئه وفى فتاوى أبى حفص الــكبير ان شاء أعطى الفــدية فى أول رمضان بمــرة وان شاء أعطاهــا

وللشيخ الفانى وهو يفدى فقط

(قوله والمرضع هى التى لها اللــبن الخ) قال فى النهر المرضــع هى التى شأنهــا الارضــاع وان لم تباشر والمرضــعة هى التى فى حال الارضــاع ملقــمة ثديها الصــبى وهــذا الفرق مذكور فى الــكشاف وبه اندفع ما فى غاية البيان من انه لا يجوز ادخال التــاء فى أحدهما الخ (قوله وانما قيــدنا به) أى بقوله فى الصوم

في آخره بمرة وعن أبي يوسف لو أعطى نصف صاع من بر عن يوم واحد لمساكين يجوز قال الحسن وبه نأخذ وإن أعطى مسكيناً صاعاً عن يومين فعن أبي يوسف روايتان وعند أبي حنيفة لا يجزئه كالإطعام في كفارة اليمين وفي الفتاوى الظهيرية استشهاداً لكون البدل لا بدل له وذكر الصدر الشهيد إذا كان جميع رأسه مجروحاً فربط الجبيرة لم يجب عليه أن يمسح على الجبيرة لأن المسح بدل عن الغسل والبدل لا بدل له وقال غيره يجب عليه أن يمسح لأن المسح هنا أصل منصوص عليه لا بدل عن غيره اهـ (قوله وللتطوع بغير عذر في رواية ويقضي) أي له الفطر بعذر وبغيره وإذا أفطر قضى إن كان نفلاً قصدياً وهذه الرواية عن أبي يوسف وظاهر الرواية أنه ليس له الفطر إلا من عذر وصححه في المحيط وإنما اقتصر على هذه الرواية لأنها أرجح من جهة الدليل ولهذا اختارها المحقق في فتح القدير وقال إن الأدلة تظافرت عليها وهي أوجه ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر أولا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده إلا إذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لأحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل إن كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وإن لم يأكل لا يباح الفطر وإن كان يتأذى بذلك يفطر كذا في فتح القدير ولم يصحح شيأ كما ترى وفي الكافي والأظهر أنها عذر وصحح قاضيخان في شرح الجامع الصغير من أحكام الخلوة أن الضيافة عذر وفي الفتاوى الظهيرية قالوا والصحيح من المذهب أنه ينظر في ذلك إن كان صاحب الدعوة ممن يرضى بمجرد حضوره ولا يتأذى بترك الإفطار لا يفطر وقال شمس الأئمة الحلواني أحسن ما قيل في هذا الباب أنه إن كان يثق من نفسه القضاء يفطر دفعاً للأذى عن أخيه المسلم وإن كان لا يثق لا يفطر وإن كان في ترك الإفطار أذى أخيه المسلم وفي مسئلة اليمين يجب أن يكون الجواب على هذا التفصيل اهـ وفي موضع آخر منها وإن كان صائماً عن قضاء رمضان يكره له أن يفطر لأن له حكم رمضان اهـ ولهذا لا يفطر لو حلف عليه رجل بالطلاق ليفطرن كذا في المحيط وفي النهاية الأظهر أن الضيافة عذر وفي البزازية لو حلف بطلاق امرأته إن لم يفطر إن نفلاً أفطر وإن قضاء لا والاعتماد على أنه يفطر فيهما ولا يحنثه وإذا قلنا بأن الضيافة عذر في التطوع تكون عذراً في حق الضيف والمضيف كذا في شرح الوقاية وأطلق في قضاء التطوع فشمل ما إذا كان فطره عن قصد أولا بأن عرض الحيض للصائمة المتطوعة في أصح الروايتين كذا في النهاية وقيدنا النفل بكونه قصدياً لأنه لو شرع على ظن أنه عليه ثم علم أنه لا شيء عليه كان متطوعاً والأحسن أن يتمه فإن أفطر لا قضاء عليه كذا في المحيط وغيره وقيده صاحب الهداية في التجنيس بأن لا يمضي عليه ساعة من حين ظهر بأن لا شيء عليه وإن مضى ساعة ثم أفطر فعليه القضاء لأنه لما مضى عليه ساعة صار كأنه نوى في هذه الساعة وإذا كان قبل الزوال صار شارعاً في صوم التطوع فيجب عليه ثم قال إذا نوى الصوم للقضاء بعد طلوع الفجر حتى لا تصح نيته عن القضاء يصير صائماً وإن أفطر يلزمه القضاء كما إذا نوى التطوع ابتداء وهذه ترد إشكالاً على مسئلة المظنون اهـ وقد تقدم الكلام عليه عند قوله وما بقي لم يجز إلا بنية معينة وفي البدائع إذا شرع في صوم الكفارة ثم أيسر في خلاله لا قضاء عليه وفي الفتاوى الظهيرية ويكره للعبد أو للأجير أو للمرأة أن يتطوع بالصوم إلا أن يأذن من له حق فيه ومن له الحق له أن يفطره وفي الولوالجية وابنة الرجل وقرابته تتطوع بدون إذنه لأنه لا يفوت حقه اهـ وقيد في المحيط والولوالجية كراهة صوم المرأة بأن يضر بالزوج أما إذا كان لا يضره بأن كان صائماً أو مريضاً فلها أن تصوم وليس له منعها لأنه ليس فيه إبطال حقه بخلاف العبد والمدبر وأم

وللتطوع بغير عذر في رواية ويقضي

(قوله فإذا كان قبل الزوال صار شارعاً) المراد به قبل الضحوة الكبرى ومفهومه أنه إذا كان بعد الزوال أي بعد نصف النهار لا يجب عليه القضاء إذا قطعه سواء قطعه في الحال أو بعد ساعة وهو ظاهر قاله بعض الفضلاء

الولد والامة فانه ليس لهم الصوم بغير اذن المولى وان لم يضر به لان منافعهم مملوكة للمولى بخلاف المرأة فان منافعها غير مملوكة للزوج وانما له حق الاستمتاع بها وتقضي المرأة اذا أذن لها الزوج أو بانت منه ويقضي العبد اذا أذن له المولى أو أعتق وقيد كراهة صوم الاجير أيضا بكون الصوم يضر بالمستأجر في الخدمة فان كان لا يضر فله أن يصوم بغير اذنه اه وفي البزازية قالوا يباح الفطر لاجل المرأة أي لا يمنع صوم النفل صحة الخلوة وفي النظم الافضل ان يفطر للضيافة ولا يقول أنا صائم لئلا يقف على سره أحد وفي فتاوى قاضيخان لا يصوم المملوك تطوعا الا باذن المولى الا اذا كان غائبا ولا ضرر له في ذلك اه وهو خلاف ما في المحيط وان أحرمت المرأة تطوعا بغير اذن الزوج قالوا له أن يحللها والاجير اذا كان يضره الخدمة وكذا في الصلوات كذا في فتاوى قاضيخان والحاصل ان الصوم والحج والصلاة سواء والاظهر من هذا كله اطلاق ما في الظهيرية في المرأة والعبد لان الصوم يضر ببدن المرأة ويهزلها وان لم يكن الزوج الآن يطؤها والعبد منافعه مملوكة للمولى فليس له الصوم مطلقا بغير اذنه ولو كان المولى غائبا فانه لم يكن مبقى على أصل الحرية في العبادات الا في الفرائض واما في النوافل فلا وفي القنية وللزوج ان يمنع زوجته عن كل ما كان الايجاب من جهتها كالتطوع والنذر واليمين دون ما كان من جهته تعالى كقضاء رمضان وكذا العبد الا اذا ظاهر من امرأته لا يمنعه من كفارة الظهار بالصوم لتعلق حق المرأة به ثم اعلم ان افساد الصوم أو الصلاة بعد الشروع فيهما مكروه نص عليه في غاية البيان وليس بحرام لان الدليل ليس قطعي الدلالة كما أوضحه في فتح القدير (قوله ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيأ) فالامساك قضاء لحق الوقت بالتشبه وعدم القضاء لعدم وجوب الصوم عليهما فيه وأطلق الامساك ولم يبين صفته للاختلاف فيه والاصح الوجوب لموافقته للدليل وهو ما ثبت من أمره عليه الصلاة والسلام بالامساك لمن أكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا وأطلق في عدم القضاء فشمل ما اذا أفطرا في ذلك اليوم أو صاماه وسواء كان قبل الزوال أو بعده لان الصوم لا يتجزى وجوبا كما لا يتجزى أداء وأهلية الوجوب منعدمة في أوله فلا يجب وقيد بالصوم لانه لو بلغ أو أسلم في أثناء وقت الصلاة أو في آخره وجبت عليه اتفاقا وهو قياس زفر وفرق أئمتنا بين الصوم والصلاة بان السبب في الصلاة الجزء المتصل بالاداء فوجدت الاهلية عنده وفي الصوم الجزء الاول هو السبب والاهلية معدومة عنده قال في فتح القدير وعلى هذا فقولهم في الاصول الواجب المؤقت قد يكون الوقت فيه سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلاة أو سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كوقت الصوم تساهل اذ يقتضي ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان من تحقيق المراد قد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب والا لزم سبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والفرض خلافه ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلوات من ان السببية تضاف الى الجزء الاول فان لم يؤد عقيبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلفا مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون ما يقع فيه اه وقد يقال ان قولهم يقتضي ان السبب تمام الوقت مسلم لو سكتوا وهم قد صرحوا بانه لا يمكن جعل كل الوقت سببا في الصلاة وذكروا ان السببية تنتقل من جزء الى جزء وقوله ثم على ما بان الى آخره فيه بحث أما على اختيار شمس الائمة السرخسي من ان السببية لليالي والايام فقد وجد السبب بالليلة والامساك انما وجب في الجزء الاول باعتبار سبق

السبب

ولو بلغ صبي أو أسلم كافر أمسك يومه ولم يقض شيأ

(قوله والاظهر من هذا كله الخ) قال في النهر وعندي ان احالة المنع على الضرر وعدمه على عدمه أولى للقطع بان صوم يوم لا يهزلها فلم يبق الا منعه عن وطئها وذلك اضرار به فان انتفى بان كان مريضا أو مسافرا جاز.

السبب عليه وهو الليل واما على اختيار غيره من ان السببية خاصة بالايام وان الليالى لادخل لها فى السببية فلان لزوم تقدم السبب انما هو عند الامكان اما عند عدم الامكان فلا والصوم منه لان وقته معيار له مقدر به يزيد بزيادته و ينقص بنقصانه فلا يمكن أن يكون الجزء الاول خاليا عن الصوم ليكون سببا متقدما ولا يمكن أن يكون ما قبله سببا لعدم الصلاحية فلزم فيه مقارنة السبب للمسبب وقد صرح بان السبب فى الصوم مقارن للمسبب صاحب كشف الاسرار شرح أصول فخر الاسلام البزدوى بخلاف وقت الصلاة فانه ظرف فامكن تقدم السبب على الحكم حتى لو لم يمكن بان شرع فى الجزء الاول سقط اشتراط تقدم السبب وجوزت المقارنة اذ لا يمكن جعل ما قبل الوقت سببا وذكر بعض المتأخرين من الاصوليين ان السبب فى الصوم اليوم الكامل لا الجزء منه ولا شك فى المقارنة على هذا وأشار المصنف بالمسئلتين الى أصل وهو ان كل من صار فى آخر النهار بصفة لو كان فى أول النهار عليها للزمه الصوم فعليه الامساك كالحائض والنفساء تطهر بعد طلوع الفجر أو معه والمجنون يفيق والمريض يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال أو الا كل والذى أفطر عمدا أو خطأ أو مكرها أو أكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان أو أفطر وهو يرى ان الشمس قد غربت أو تسحر بعد الفجر ولم يعلم ومن لم يكن على تلك الصفة لم يجب الامساك كما فى حالة الحيض والنفاس ثم قيل الحائض تأكل سرا لا جهرا وقيل تأكل سرا وجهرا والمريض والمسافر الاكل جهرا كذا فى النهاية وغير فى فتح القدير عبارة هذا الاصل فقال كل من تحقق بصفة فى أثناء النهار أو قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر و تلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم فانه يجب عليه الامساك تشبها قال وقلنا كل من تحقق ولم نقل من صار بصفة الى آخره يعنى كما فى النهاية ليشمل من أكل عمدا فى نهار رمضان لان الصيرورة للتحول ولولا امتناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بهما فيه اه والحاصل ان من أكل عمدا فى نهار رمضان لم يدخل تحت عبارة النهاية باعتبار انه لم يتجدد له حالة بعد فطره لم يكن عليها قبله وكلمة صار تفيد التحول من حالة الى أخرى بخلاف تحقق ولا يخفى ان ما هرب منه وقع فيه لانه وان غير صار الى تحقق أتى بكلمة لو المفيدة لامتناع ما يليه المفيدة ان الصفة لم تكن موجودة أول اليوم فلا يشمل كلامه من أكل عمدا فليتأمل فظهر من هذا ان من كان أهلا للصوم فى أوله لكن أكل عمدا لا يدخل تحت الضابط أصلا على كل منهما وانما أدرجوه فى هذا الاصل وان لم يدخل تحته باعتبار أن حكمه وجوب الامساك تشبها فهو مثله لان غرضهم بيان الاحكام وعبارة البدائع أولى وهى اما وجوب الامساك تشبها بالصائمين فكل من كان له عذر فى صوم رمضان فى أول النهار مانع من الوجوب أو مبيح للفطر ثم زال عذره وصار بحال لو كان عليه فى أول النهار لوجب عليه الصوم لا يباح له الفطر كالصبى اذا بلغ والكافر اذا أسلم والمجنون اذا أفاق والحائض اذا طهرت والمسافر اذا قدم وكذا كل من وجب عليه الصوم لوجود سبب الوجوب والاهلية ثم تعذر عليه المضى بان أفطر متعمدا أو أصبح يوم الشك مفطرا ثم تبين انه من رمضان أو تسحر على ظن ان الفجر لم يطلع ثم تبين انه طالع فانه يجب عليه الامساك تشبها اه فقد جعل لوجوب الامساك أصلين وجعل بعض الفروع مخرجة على أصل و بعضها على آخر فلا ايراد أصلا والله الموفق وفى الفتاوى الظهيرية صبى بلغ قبل الزوال ونصرانى أسلم ونويا الصوم قبل الزوال لا يجوز صومهما عن الفرض غير ان الصبى يكون صائما عن التطوع بخلاف الكافر لفقد الاهلية فى حقه وعن أبى يوسف ان الصبى يجوز صومه عن الفرض وقيل جوابه فى الكافر كذلك اليه

(قوله وعبارة البدائع الى قوله وفى الفتاوى الظهيرية) سقط من بعض النسخ

(قوله أو مسافرا قضاه كله) قال في النهر كذا قالوا وينبغي ان يقيد بمسافر يضره الصوم اما من لا يضره فلا يقضي ذلك اليوم حملا لامره على الصلاح لما مر من ان

صومه أفضل وقول بعضهم ان قصد صوم الغد في الليالي من المسافر ليس بظاهر ممنوع فيما اذا كان لا يضره قال الشمني وهذا اذا لم يذكر انه نوى أم لا اما اذا علم انه نوى فلا شك في الصحة وان علم انه لم ينو فلا شك في عدمها (قوله وعن محمد انه فرق بينهما) أي قال ان بلغ مجنونا ثم

ولو نوى المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته وبجنون غير ممتد

أشار في المنتقى ثم في ظاهر الرواية فرق بين هذا وبين المجنون اذا أفاق في نهار رمضان قبل الزوال ولم يكن أكل شيئا ونوى الصوم جاز عن الفرض لان الجنون اذا لم يستوعب كان بمنزلة المرض والمرض لا ينافي وجوب الصوم بخلاف الصبي والكفر والحيض لانها منافية للصوم اه (قوله ولو نوى المسافر الافطار ثم قدم ونوى الصوم في وقته صح) ان نوى قبل انتصاف النهار لان السفر لا ينافي أهلية الوجوب ولا صحة الشروع وأطلق الصوم فشمل الفرض الذي لا يشترط فيه التبييت والنفل وحيث أفاد صحة صوم الفرض لزم عليه صومه ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية ألا ترى انه لو كان مقيما في أول اليوم ثم سافر لا يباح له الفطر ترجيحا لجانب الاقامة فهذا أولى الا انه اذا أفطر في المسئلتين لا كفارة عليه لقيام شبهة المبيح وكذا لو نوى المسافر الصوم ليلا وأصبح من غير أن ينقض عزيمته قبل الفجر ثم أصبح صائما لا يحل فطره في ذلك اليوم ولو أفطر لا كفارة عليه وأشار الى انه لو لم ينو الافطار وانما قدم قبل الزوال والاكل والحكم كذلك بالاولى لان الحكم اذا كان الصحة مع نية المنافي فمع عدمها أولى ولان نية الافطار لا عبرة بها حتى لو نوى الصائم الفطر ولم يفطر لا يكون مفطرا وكذا لو نوى التكلم في الصلاة ولم يتكلم لا تفسد صلاته كما في الظهيرية (قوله ويقضي باغماء سوى يوم حدث في ليلته) لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى فيصير عذرا في التأخير لا في الاسقاط وانما لا يقضي اليوم الاول لوجود الصوم فيه وهو الامساك المقرون بالنية اذ الظاهر وجودها منه ويقضي ما بعده لانعدام النية ولا فرق بين أن يحدث الاغماء في الليل أو في النهار في أنه لا يقضي اليوم الاول وانما ذكر المصنف حدوثه في ليلته ليعلم حكم ما اذا حدث في اليوم بالاولى لوجود الامساك وهو ليس بمغمى عليه وأشار الى ان الاغماء لو كان في شعبان قضاه كله لعدم النية والى انه لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان أو مسافرا قضاه كله لعدم ما يدل على وجود النية (قوله وبجنون غير ممتد) أي يقضيه اذا فاته بجنون غير ممتد وهو أن لا يستوعب الشهر والممتد هو أن يستوعب الشهر وهو مسقط للحرج بخلاف ما دونه لان السبب قد وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة وفي الوجوب فائدة وهو صيرورته مطلوبا على وجه لا يحرج في أدائه بخلاف المستوعب فانه يحرج في أدائه فلا فائدة فيه والاغماء لا يستوعب الشهر عادة فلا حرج والا كان بما يموت فانه لا يأكل ولا يشرب أطلقه فشمل الجنون الاصلي والعارض وهو ظاهر الرواية وعن محمد انه فرق بينهما لانه اذا بلغ مجنونا التحق بالصبي فانعدم الخطاب بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن وهذا مختار بعض المتأخرين ودخل تحت غير الممتد ما اذا أفاق آخر يوم من رمضان سواء كان قبل الزوال أو بعده فانه يلزمه قضاء جميع الشهر خلافا لما في غاية البيان عن حميد الدين الضرير انه قال اذا أفاق بعد الزوال في آخر يوم من رمضان لا يلزمه شئ وصححه في النهاية والظهيرية لان الصوم لا يصح فيه كالليل اعلم ان الجنون ينافي النية التي هي شرط العبادات فلا يجب مع الممتد منه مطلقا للحرج وما لا يمتد جعل كالنوم لان الجنون لا ينفي أصل الوجوب اذ هو بالذمة وهي ثابتة له باعتبار آدميته حتى ورث وملك وكان أهلا للثواب كان نوى صوم الغد بعد غروب الشمس فجن فيه ممسكا كله صح فلا يقضي لو أفاق بعده وصح اسلامه تبعا واذا كان المسقط الحرج لزم اختلاف الامتداد المسقط فقدر في الصلاة بالزيادة على يوم وليلة عندهما وعند محمد بصيرورة الصلاة ستا وهو أقيس لكنهما

أفاق في بعض الشهر ليس عليه قضاء ما مضى وروى هشام عن أبي يوسف انه قال في القياس لا قضاء عليه ولكني استحسن فاوجب عليه قضاء ما مضى من الشهر لان الجنون الاصلي لا يفارق العارض في شئ من الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة واختلف فيه المتأخرون على قياس مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ما مضى كذا في المبسوط كذا في العناية وفي مواهب الرحمن والزمناه بالقضاء لو أفاق بعضه ولم نسقطه الا في الاصلي على الاصح اه لكن في شرح الجامع الصغير لقاضيخان وجواب الكتاب مطلقا فيجري على اطلاقه وهو الصحيح نص عليه في المنتقى (قوله وصححه اقاما في النهاية والظهيرية) أي صححا ما في غاية البيان وكذا في العناية وفي المجتبى والمعراج وعليه الفتوى وهو مختار شمس الائمة

أقاما الوقت مقام الواجب كما في المستحاضة وفي الصوم باستغراق الشهر ليله ونهاره وفي الزكاة باستغراق الحول وأبو يوسف جعل أكثره كله وأما الصغير فقبل أن يعقل كالجنون الممتد وإذا عقل تأهل للأداء دون الوجوب الا الايمان وأما النائم فلكون النوم موجبا للعجز لزم تأخير خطاب الأداء لا أصل الوجوب ولذا وجب القضاء إذا زال بعد الوقت ولما كان لا يمتد غالبا لم يسقط به شيء من العبادات لعدم الحرج والاغماء فوقه وإن امتد في الصلوات بأن زاد على يوم وليلة جعل عذرا مسقطا لها دفعا للحرج لكونه غالبا ولم يجعل عذرا في الصوم لأن امتداده شهرا نادر فلم يكن في ايجابه حرج وبهذا ظهر أن الاعذار أربعة صبا وجنون واغماء ونوم وقد علم أحكامها والله الموفق للصواب

(قوله وبامساك بلا نية صوم وفطر) أي يجب القضاء لأن المستحق هو الامساك بجهة العبادة ولا عبادة الا بالنية وأما هبة النصاب من الفقير فإنها تسقط الزكاة بدون نيتها باعتبار وجود نية القربة وفي غاية البيان وقد مر أن المغمى عليه لا يقضي اليوم الذي حدث الاغماء في ليلته لوجود النية منه ظاهرا فلا بد من التأويل لهذه المسئلة وتأويلها أن يكون مريضا أو مسافرا لا ينوي شيئا أو متهتكا اعتاد الأكل في رمضان فلم يكن حاله دليلا على عزيمة الصوم اهـ وكذا في النهاية ورده في فتح القدير بأنه تكلف مستغنى عنه لأن الكلام عند عدم النية ابتداء لا بأمر يوجب النسيان ولا شك أنه أدرى بحاله بخلاف من أغمي عليه فإن الاغماء قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فبنى الأمر فيه على الظاهر من حاله وهي وجود النية وأشار بوجوب القضاء فقط الى عدم وجوب الكفارة لو أكل لأنه غير صائم وهذا عند أبي حنيفة وعندهما كذلك ان أكل بعد الزوال وان أكل قبل الزوال تجب الكفارة لأنه فوت امكان التحصيل فصار كغاصب الغاصب (قوله ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر يظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كأكله عمدا بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطئتا) لما قدمنا أن كل من صار أهلا للزوم ولم يكن كذلك في أول اليوم فإنه يجب عليه الامساك لأنه وجب قضاء لحق الوقت لأنه وقت معظم وانما وجب القضاء على المسافر والحائض لما تقدم أن أصل الوجوب ثابت عليهما وانما المتأخر وجوب الأداء بخلاف الصبي إذا بلغ والكافر إذا أسلم فإنه وان وجب عليهما الامساك أيضا لم يجب القضاء لعدم الوجوب في حقهما أول الجزء من اليوم كما بيناه وكذا لو تسحر وهو يظن بقاء الليل فبان خلافه أو أفطر ظانا زوال اليوم فبان خلافه وجب الامساك قضاء لحق الوقت بالقدر الممكن أو نفيا للتهمة ووجب القضاء أيضا لأنه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر ولا كفارة في هاتين أيضا لأن الجناية قاصرة وهي جناية عدم التثبت الى أن يستيقن لا جناية الافطار لأنه لم يقصد ولهذا صرحوا بعدم الاثم عليه كما قالوا في القتل الخطأ الاثم فيه والمراد اثم القتل وصرح بأن فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حالة الرمي كذا في فتح القدير أراد بالظن في قوله يظنه ليلا التردد في بقاء الليل وعدمه سواء ترجح عنده شيء أولا فيدخل الشك فإن الحكم فيه لو ظهر طلوع الفجر عدم وجوب الكفارة كالوظن والأفضل له أن لا يتسحر مع الشك وأراد بقوله والفجر طالع تيقن الطلوع لما في الفتاوى الظهيرية ولو شك في ليلة مقمرة أو متغيمة في طلوع الفجر يدع الأكل والشرب لقوله عليه الصلاة والسلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولو غلب على ظنه أنه أكل بعد طلوع الفجر لا قضاء عليه ما لم يخبره رجل عدل في أشهر الروايات وذكر البقالي في كتاب الصلاة إذا غلب على ظنه أنه أحدث فلا وضوء عليه اهـ وقيد بقوله والفجر طالع لأنه لو ظن أو شك فتسحر ثم لم يتبين له شيء لم يفسد

وبامساك بلا نية صوم وفطر ولو قدم مسافر أو طهرت حائض أو تسحر ظنه ليلا والفجر طالع أو أفطر كذلك والشمس حية أمسك يومه وقضى ولم يكفر كأكله عمدا بعد أكله ناسيا ونائمة ومجنونة وطئتا

كما في الامداد ومشى عليه مصححا له في نور الايضاح (قوله أراد بالظن الخ) قال في النهر لا يصح أن يراد بالظن هنا ما يعم الشك إذ لا يلائم قوله بعد أو أفطر كذلك والشمس حية كما ترى فالصواب ابقاؤه على بابه غاية الأمر أنه لم يتعرض لمسئلة الشك (قوله لما في الفتاوى الظهيرية الخ) قال في النهر لا يخفى أنه لا مطابقة بين الدعوى والدليل إذ خبر الواحد المضاف الى غالب الظن لا يوجب اليقين اهـ وفيه بحث فان كلام الظهيرية يفيد أن غلبة الظن بالطلوع لا توجب القضاء وليس فوق غلبة الظن الا اليقين فايجاب القضاء بانضمام خبر العدل الى غلبة الظن مفيد لافادة ذلك اليقين ومفيد أنه ليس المراد باليقين ما لا يحتمل النقيض أصلا إذ لا يحصل

ذلك الا بالمشاهدة لا بخبر الواحد ولا الاكثر الا اذا تواتر (قوله وقوله ليلا ليس بقيد الخ) اعترضه في النهر بانه انما قيد بالليل ليطابق قوله أو تسحر اذ لا خفاء أن التسحر أكل السحور وجعل تسحر بمعنى أكل تكلف مستغنى عنه اهـ لكن الظاهر ان مراد المؤلف ان السحور غير قيد على انه لا تكلف في جعل التسحر بمعنى الاكل مطلقا هنا وتسميته تسحرا باعتبار ظنه والا لزم ان لا يصح التعبير به هنا لتبين انه وقع نهارا واذا ظنه نهارا فيصح تسميته تسحرا أيضا باعتبار احتمال بقاء الليل تأمل (قوله دليل ظني) المناسب دليلان ظنيان أو التصريح بخبر الاول بان يقول لان القول بالاستصحاب دليل ظني (قوله ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ) أقول ما سيأتي عن البدائع من تصحيح عدم وجوب الكفارة فيما اذا كان غالب رأيه انها لم تغرب يقتضي تصحيح عدم الوجوب في الشك بالاولى (قوله ٣١٤ وفي البدائع ما يخالفه الخ) لا يقال يمكن دفع المخالفة بحمل ما في البدائع على ما اذا تبين انه أكل بالليل (قوله فهي أربعة وعشرون) أوصلها في النهر الى ستة وثلاثين بجعله غلبة الظن قسما مع الظن والشك فكانت الاقسام الخارجة من التقسيم الاول ثلاثة كل واحد باثني عشر فبلغت ما قال واعترضه بعض الفضلاء بانه لا فائدة لفرقه بينهما أي الظن وغلبته هنا لانهم لم يفرقوا بينهما في الحكم كما يظهر لمن تأمل عبارة الزيلعي وغيره نعم بين مفهوميهما فرق وهو ان مجرد ترجيح أحد طرفي الحكم عند العقل هو أصل الظن فان زاد ذلك الترجيح حتى قرب من اليقين سمي غلبة الظن وأكبر الرأي فلذا اقتصر في البحر على الاربعة والعشرين ويراد بالظن حينئذ ما يشمل غلبته ويرد عليهما جعل الشك تارة في وجود المبيح وتارة في قيام المحرم ولا وجه له لان الظن تقديره انما صح تعلقه بالمبيح تارة وبالمحرم أخرى لان له نسبة مخصوصة الى أحد الطرفين واذا تعلق الظن بوجود الليل لا يكون متعلقا بوجود النهار وبالعكس وأما الشك فلا يتصور فيه ذلك لعدم ترجيح أحد الطرفين فيه واذا شك في قيام زيد كان معناه ان قيامه وعدمه على السواء فكان متعلقا بكلا الطرفين فيكون معنى شكه في طلوع الفجر في وقت احتمال وجود الليل ووجود النهار في ذلك الوقت على السواء فكان الحق في التقسيم أن يقال اما أن يظن وجود المبيح أو وجود المحرم أو يشك وكل منهما اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه وفي كل من الست اما أن يتبين وجود المبيح أو وجود المحرم أو لا يتبين فهي ثمانية عشر تسعة في ابتداء الصوم وتسعة في انتهائه ويشهد لما قلنا صنيع العلامة الزيلعي فانه لم يذكر الا ثمانية عشر وذكر أحكامها اهـ وهو كلام حسن

صومه لان الاصل بقاء الليل فلا يخرج بالشك وقوله ليلا ليس بقيد لانه لو ظن الطلوع وأكل مع ذلك ثم تبين صحة ظنه فعليه القضاء ولا كفارة لانه بنى الامر على الاصل فلم تكمل الجناية فلو قال ظنه ليلا أو نهارا لكان أولى وليس له ان يأكل لان غلبة الظن تعمل عمل اليقين وان أكل ولم يتبين له شئ قيل يقضيه احتياطا وصححه في غاية البيان ناقلا عن التحفة وعلى ظاهر الرواية قيل لا قضاء عليه وصححه في الايضاح لان اليقين لا يزال الا بمثله والليل أصل ثابت بيقين وللمحقق في فتح القدير بحث فيه حسن حاصله ان المتيقن به دخول الليل في الوجود وأما الحكم ببقائه فهو ظني لان القول بالاستصحاب والامارة التي بحيث توجب عدم ظن بقاء الليل دليل ظني فتعارض دليلان ظنيان في قيام الليل وعدمه فيتهاتران فيعمل بالاصل وهو الليل وتمامه فيه وأراد بالظن في قوله أو أفطر كذلك غلبة الظن لانه لو كان شاكا تجب الكفارة كذا في المستصفى ونقل في شرح الطحاوي فيه اختلافا بين المشايخ وان لم يتبين له شئ فعليه القضاء وفي التبيين في وجوب الكفارة روايتان وان تبين انه أكل قبل الغروب وجبت الكفارة وقيد بكونه ظن وجود المبيح لانه لو ظن قيام المحرم كان ظن ان الشمس لم تغرب فأكل فعليه القضاء والكفارة اذا لم يتبين له شئ أو تبين انه أكل قبل الغروب وان تبين انه أكل بالليل فلا شئ عليه في جميع ما ذكرنا كذا في التبيين وفي البدائع ما يخالفه ولفظه وان كان غالب رأيه انها لم تغرب فلا شك في وجوب القضاء عليه واختلاف المشايخ في وجوب الكفارة فقال بعضهم تجب وقال بعضهم لا تجب وهو الصحيح لان احتمال الغروب قائم فكانت الشبهة ثابتة وهذه الكفارة لا تجب مع الشبهة فحاصله انه اما أن يظن أو يشك فان ظن فلا يخلو اما أن يظن وجود المبيح أو قيام المحرم فان كان الاول فلا يخلو اما أن لا يتبين له شئ أو يتبين صحة ما ظنه أو بطلانه وكل من الثلاثة اما أن يكون في ابتداء الصوم أو انتهائه فهي ستة وان شك أيضا فهي اثنا عشر في وجود المبيح ومثلها في قيام المحرم فهي أربعة وعشرون وقد علم أحكامها من المتن منطوقا ومفهوما فليتأمل وأشار الى ان التسحر ثابت واختلف فيه فقيل مستحب وقيل سنة واختار الاول في الظهيرية والثاني في البدائع مقتصرا كل منهما عليه ودليله حديث الجماعة الا أبا داود تسحروا فان في السحور بركة والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في السحور وهو على حذف مضاف

تقديره في أكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر وأما على فتحها وهو الاعرف في الرواية فهو اسم للمأكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضأ به وقيل يتعين الضم لان البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس المأكول كذا في فتح القدير ومحل الاستحباب ما اذا يتيقن ببقاء الليل أو غلب على ظنه اما اذا شك والافضل أن لا يتسحر تحرزا عن المحرم ولم يجب عليه ذلك ولو أكل فصومه تام لان الاصل هو الليل كذا في الهداية وفي الفتاوى الظهيرية واذا تسحر ثم ظهر ان الفجر طالع أثم وقضى اه وهو باطلاقه يتناول ما اذا غلب على ظنه بقاؤه فتسحر ثم تبين خلافه فانه يأثم وفي البدائع وهل يكره الاكل مع الشك روى هشام عن أبي يوسف انه يكره وروى ابن سماعة عن محمد انه لا يكره والصحيح قول أبي يوسف وعن الهندواني انه اذا ظهر علامات الطلوع من ضرب الدبادب والاذان يكره والا فلا ولا تعويل على ذلك لانه مما يتقدم ويتأخر اه والسنة في السحور التأخير لان معنى الاستعانة فيه أبلغ وكذا تعجيل الفطر كذا في البدائع والتعجيل المستحب التعجيل قبل اشتباك النجوم ذكره قاضيخان في شرح الجامع الصغير ولم أر صريحا في كلامهم ان الماء وحده يكون محصلا لسنة السحور وظاهر الحديث يفيده وهو ما رواه أحمد عن أبي سعيد مسندا السحور كله بركة فلا تدعوه ولو ان يجرع أحدكم جرعة من ماء فان الله وملائكته يصلون على المتسحرين والبركة في الحديث لغة الزيادة والنماء والزيادة فيه على وجوه زيادة في القوة على أداء الصوم وزيادة في اباحة الاكل والشرب وزيادة على الاوقات التي يستجاب فيها الدعاء كذا ذكره الكلابادي وبينها في غاية البيان وفي البزازية ويستحب تعجيل الافطار الا في يوم غيم ولا يفطر ما لم يغلب على ظنه غروب الشمس وان أذن المؤذن اه وذكر قبله شهدا أنها غربت وآخران بانها لم تغرب وأفطر ثم بان عدم الغروب قضى ولا كفارة عليه بالاتفاق شهدا على طلوع الفجر وآخران على عدم الطلوع فاكل ثم بان الطلوع قضى وكفر وقالا ان البينات للاثبات لا للنفي حتى قبل شهادة المثبت لا النافي ولو واحد على طلوعه وآخران على عدمه لا كفارة عليه دخلوا عليه وهو يتسحر فقالوا انه طالع فصدقهم فقال اذن أنا مفطر لا صائم ثم دام على الاكل ثم بان انه ما كان طالعا في أول الاكل وطالعا وقت الاكل الثاني قال النسفي الحاكم لا كفارة عليه لعدم نية الصوم وان كان المخبر واحدا عليه الكفارة لان خبر الواحد عدلا أولا في مثل هذا لا يقبل اه وانما تجب الكفارة بافطاره عمدا بعدما أكله أو شربه أو جامعه ناسيا لانه ظن في موضع الاشتباه بالنظير وهو الاكل عمدا لان الاكل مضاد للصوم ساهيا أو عامدا فاورث شبهة وكذا فيه شبهة اختلاف العلماء فان مالكا يقول بفساد صوم من أكل ناسيا واطلاقه فشمل ما اذا علم بانه لا يفطره بان بلغه الحديث أو الفتوى أولا وهو قول أبي حنيفة وهو الصحيح لان العلماء اختلفوا في قبول الحديث وان فقهاء المدينة كمالك وغيره لم يقبلوه فصار شبهة لان قول الشافعي اذا كان موافقا للقياس يكون شبهة كقول الصحابي وكذا لو ذرعه القيء فظن انه يفطره فافطر لا كفارة عليه لوجود شبهة الاشتباه بالنظير فان القيء والاستقاء متشابهان لان مخرجهما من الفم وكذا لو احتلم للتشابه في قضاء الشهوة وان علم ان ذلك لا يفطره فعليه الكفارة لانه لم توجد شبهة الاشتباه ولا شبهة الاختلاف وقيد بالنسيان لانه لو احتجم أو اغتاب فظن انه يفطره ثم أكل ان لم يستفت فقيها ولا بلغه الخبر فعليه الكفارة لانه مجرد جهل وانه ليس بعذر في دار الاسلام وان استفتى فقيها لا كفارة عليه لان العامي يجب عليه تقليد العالم اذا كان يعتمد على فتواه فكان معذورا فيما صنع وان كان المفتي مخطئا فيما أفتى وان لم يستفت ولكن بلغه الخبر وهو قوله عليه

(قوله وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ) وفي الخانية قال بعضهم هذا وفصل الحجامة سواء في الوجوه كلها وعامة العلماء قالوا عليه الكفارة على كل حال اعتمد حديثا أو فتوى لان العلماء أجمعوا على ترك العمل بظاهر الحديث وقالوا أراد به ذهاب الاجر وليس في هذا قول معتبر فهذا ظن ما استند الى دليل فلا يورث شبهة اهـ ومارجحه المؤلف مشى عليه في الملتقى (قوله وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط) وكذا هو

في الادهان مخالف لما في الخانية حيث قال وكذا الذي اكتحل أو ادهن نفسه أو شاربه ثم أكل متعمدا عليه الكفارة الا اذا كان جاهلا فاستفتى فافتى له بالفطر فحينئذ لا يلزمه الكفارة اهـ وعليه مشى في الامداد مستدركا على ما في البدائع (قوله وفي المجنونة

الصلاة والسلام أفطر الحاجم والمحجوم وقوله صلى الله عليه وسلم الغيبة تفطر الصائم ولم يعرف النسخ ولا تأويله فلا كفارة عليه عندهما لان ظاهر الحديث واجب العمل به خلافا لابي يوسف لانه ليس للعامي العمل بالحديث لعدم علمه بالناسخ والمنسوخ ولو لمس امرأة أو قبلها بشهوة أو اكتحل فظن ان ذلك يفطره ثم أفطر فعليه الكفارة الا اذا استفتى فقيها وافتاه بالفطر أو بلغه خبر فيه ولو نوى الصوم قبل الزوال ثم أفطر لم تلزمه الكفارة عند أبي حنيفة خلافا لهما كذا في المحيط وقد علم من هذا ان مذهب العامي فتوى مفتيه من غير تقييد بمذهب ولهذا قال في فتح القدير الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وفي البدائع ولو دهن شاربه فظن انه أفطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها أو تأول حديثا لان هذا مما لا يشتبه وكذا الاغتياب اهـ وفي التبيين ان عليه عامة المشايخ وهو في الغيبة مخالف لما في المحيط والظاهر ترجيح ما في المحيط للشبهة وفي النهاية ويشترط أن يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة وحينئذ تصير فتواه شبهة ولا معتبر بغيره وأما النائمة أو المجنونة اذا كانتا بعدما جومعتا فلا كفارة عليهما لان الفساد حصل بالجماع قبل الاكل كالمخطئ ولا كفارة لعدم الجناية فالاكل بعده ليس بافساد وصورتها في النائمة ظاهر وفي المجنونة بان نوت الصوم ثم جنت بالنهار وهي صائمة فجامعها انسان فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه أعني النية وقد وجد في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا أفاقت واذا جومعت قضته لطرو المفسد على صوم صحيح وبهذا اندفع ما قيل انها كانت في الاصل المجبورة أي المكرهة فصحفها الكاتب الى المجنونة لامكان توجيهها كما ذكرناه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ عقد لبيان ما اوجبه العبد على نفسه بعدما ذكر ما أوجبه الله تعالى عليه (قوله ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى) لانه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله تعالى فيصح نذره لكن يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه أداه كما التزم أشار بصوم يوم النحر الى كل صوم كره تحريما وبالصوم الى الاعتكاف فلو نذر اعتكاف يوم النحر صح ولزمه الفطر والقضاء وان اعتكف فيه بالصوم صح كما في الولوالجية وأراد بقوله أفطر على وجه الوجوب خروجا عن المعصية وقوله في النهاية الافضل الفطر تساهل أطلق فشمل ما اذا قال لله على صوم غد فوافق يوم النحر أو صرح فقال لله على صوم يوم النحر وهو ظاهر الرواية لا فرق بين أن يصرح بذكر المنهي عنه أولا كذا في الكشف وغيره واعلم بانهم صرحوا بان شرط لزوم النذر ثلاثة كون المنذور ليس بمعصية وكونه من جنسه واجب وكون الواجب مقصودا لنفسه قالوا فخرج بالاول النذر بالمعصية والثاني نحو عيادة المريض والثالث ما كان مقصودا لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم وكذا لو نذر سجدة التلاوة وفي الواقعات ولو نذر تكفين ميت لم يلزم لانه ليس بقربة مقصودة كالوضوء ومع تصريحهم هنا بصحة النذر بيوم

النحر

بان نوت الخ) قال في العناية تبعا للنهاية وغيرها قد تكلموا في صحة صومها لانها لا تجامع المجنون وحكي عن أبي سليمان الجوزجاني قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال دع هذا فانه انتشر في الافاق فمن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل مجبورة وظن الكاتب مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الافاق وأكثرهم قالوا تأويله انها كانت عاقلة بالغة في أول النهار ثم جنت فجامعها زوجها ثم أفاقت وعلمت بما فعل الزوج اهـ قال في النهر وهذا يقتضي عدم تصحيفها وجزم في الفتح بانها مصحفة من الكاتب مستند الما مر قال وتركها محمد بعد التصحيف لامكان توجيهها اهـ وهذا يفيد رفع الخلاف السابق اذ لا تنافي بين تصحيفها وتأويلها وبه اندفع دفع المؤلف لكن لا يخفى ان ما عن أبي سليمان ليس نصا في ان الكاتب صحفها بل وقعت عن محمد كذلك غير انه لم يصلحها لانتشارها وامكان تأويلها وأيضا استعماله مجبورة بمعنى مجبر ضعيف

﴿فصل﴾ ومن نذر صوم يوم النحر أفطر وقضى

﴿فصل في النذر﴾

النحر ولزومه فعلم انهم أرادوا باشتراط كونه ليس بمعصية كون المعصية باعتبار نفسه حتى لا ينفك شيء من افراد الجنس عنها وحينئذ لا يلزم لكنه ينعقد للكفارة حيث تعذر عليه الفعل ولهذا قالوا لو أضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله على ان أقتل فلانا كان يمينا ولزمته الكفارة بالحنث فلو فعل نفس المنذور عصى وانحل النذر كالحلف بالمعصية ينعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم بخلاف ما اذا كان نذرا بطاعة كالحج والصلاة والصدقة فان اليمين لا تلزم بنفس النذر الا بالنية وهو الظاهر عن أبي حنيفة وبه يفتى وصرح في النهاية بان النذر لا يصح الا بشروط ثلاثة في الاصل الا اذا قام الدليل على خلافه احداها أن يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني أن يكون مقصودا لا وسيلة والثالث أن لا يكون واجبا عليه في الحال أو في ثاني الحال فلذا لا يصح النذر بصلاة الظهر وغيرها من المفروضات لانعدام الشرط الثالث اه فعلى هذا فالشرائط أربعة الا أن يقال ان النذر بصلاة الظهر ونحوها خرج بالشرط الاول اذ قولهم من جنسه واجب يفيد ان المنذور غير الواجب من جنسه وههنا عينه ولكن لا بد من رابع وهو أن لا يكون مستحيل الكون فلو نذر صوم أمس أو اعتكاف شهر مضى لم يصح نذره كما في الولوالجية وقيد بقوله الا اذا قام الدليل على خلافه لانه لو قام الدليل على الوجوب من غير الشروط المذكورة يجب كالنذر بالحج ماشيا والاعتكاف واعتاق الرقبة مع ان الحج بصفة المشي غير واجب وكذا الاعتكاف وكذا نفس الاعتاق من غير مباشرة سبب موجب للاعتاق كذا في النهاية وفيه نظر لان النذر بالحج ماشيا من جنسه واجب لان أهل مكة ومن حولها لا يشترط في حقهم الراحلة بل يجب المشي على كل من قدر منهم على المشي كما صرح به في التبيين في آخر الحج واما الاعتكاف وهو اللبث في مكان من جنسه واجب وهو القعدة الاخيرة في الصلاة واما الاعتاق فلا شك ان من جنسه واجبا وهو الاعتاق في الكفارة واما كونه من غير سبب فليس بمراد (قوله وان نوى يمينا كفر أيضا) أي مع القضاء تجب كفارة اليمين اذا أفطر وهذه المسئلة على وجوه ستة ان لم ينو شيئا أو نوى النذر لا غير أو نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا لانه نذر بصيغته كيف وقد قرره بعزيمته وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره وان نواهما يكون نذرا ويمينا عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يكون نذرا ولو نوى اليمين فكذلك عندهما وعند أبي يوسف يكون يمينا لابي يوسف ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني فلا ينتظمهما لفظ واحد ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما تترجح الحقيقة ولهما انها لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان النذر يقتضيه لعينه واليمين لغيره فجمعنا بينهما عملا بالدليلين كما جمعنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض كذا في الهداية وتعقبه في فتح القدير بلزوم التنافي من جهة أخرى وهو ان الوجوب الذي يقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه الكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم أقل ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يرادا بلفظ واحد واختار شمس الأئمة السرخسي في الجواب انه أريد بلفظ اليمين لله وأريد النذر بعلى ان أصوم كذا وجواب القسم حينئذ محذوف مدلول عليه بذكر المنذور أي كأنه قال لله لأصومن وعلى ان أصوم وعلى هذا لا يرادان بنحو على ان

(قوله وهو القعدة الاخيرة في الصلاة) قال في المعراج في باب الاعتكاف قلنا بل من جنسه واجب لله تعالى وهو اللبث بعرفة يوم عرفة وهو الوقوف أو النذر بالمشي انما يصح اذا كان من جنسه واجب لله تعالى أو مشتمل على الواجب وهذا كذلك لان الاعتكاف يشتمل على الصوم ومن جنس الصوم واجب فيكون النذر به مشتملا على اللبث والصوم ومن جنس الصوم واجب وان لم يكن من جنس اللبث واجب فيصح النذر ثم ذكر عن جامع فخر الاسلام النذر بالاعتكاف صحيح وان

وان نوى يمينا قضى وكفر

كان ليس لله تعالى من جنسه ايجاب لان الاعتكاف انما شرع لدوام الصلاة ولذلك صار قربة فصار التزامه بمنزلة الصلاة والصلاة عبادة مقصودة (قوله وهذه المسئلة) أي مسئلة النذر سواء كانت بصيغة صوم يوم النحر أو غيره (قوله وقد عينه الخ) أي فيجب بالفطر كفارة اليمين لا القضاء لعدم التزامه والكفارة موجب الحنث في هذا المقام (قوله نذرا ويمينا الخ) أي فيجب القضاء تحصيلا لما وجب بالالتزام وتجب الكفارة ان أفطر للحنث بترك الصيام اه درمنتقى (قوله انه أريد بلفظ اليمين لله) فيه تقديم وتأخير والاصل أن يقال انه أريد اليمين بلفظ لله

أصوم وتمامه في تحرير الاصول وذكر المصنف في كافيه بانهما اشتركا في نفس الايجاب فاذا نوى اليمين يراد بهما الايجاب فيكون عملا بعموم المجاز لا جمعا بين الحقيقة والمجاز وذكر الولوالجي في فتاواه لو قال لله على ان أصوم كل خميس فافطر خميسا كفر عن يمينه ان أراد يمينا ثم اذا أفطر خميسا آخر لم يكفر لان اليمين واحدة واذا حنث فيها مرة لم يحنث مرة أخرى اه (قوله ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منهية وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها) لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام لانها لا تخلو عنها والنذر بالايام المنهية صحيح مع الحرمة عندنا فكان قوله أفطر للايجاب كما قدمناه وبه صرح المصنف في كافيه وقد وقع صاحب النهاية بالاولوية في التساهل أيضا كما قدمناه ورتب قضاءها على افطاره فيها ليفيد انه لو صامها لا قضاء عليه لانه أداه كما التزمه كما قدمناه وأشار الى ان المرأة لو نذرت صوم هذه السنة فانها تقضي مع هذه الايام أيام حيضها لان السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب والى انها لو نذرت صوم الغد فوافق حيضها فانها تقضيه بخلاف ما لو قالت لله على صوم يوم حيضي لا قضاء لعدم صحته لاضافته الى غير محله بخلاف ما اذا قال لله على صوم يوم النحر فانه يقضيه اذا أفطر كما تقدم انه ظاهر الرواية والفرق ان الحيض وصف للمرأة لا وصف لليوم وقد ثبت بالاجماع أن طهارتها شرط لادائه فلما علقت النذر بصفة لا تبقى معها أهلا للاداء لم يصح لانه لا يصح الا من الاهل كقوله لله على ان أصوم يوم آكل كذا في الكشف الكبير وأشار الى انه لا يلزمه قضاء رمضان الذي صامه لانه لا يصح التزامه بالنذر لان صومه مستحق عليه بجهة أخرى والى انه لو لم يعين هذه السنة وانما شرط التتابع فهو كما لو عينها فيقضي الايام الخمسة دون شهر رمضان لان المتابعة لا تعرى عنها لكن يقضيها في هذا الفصل موصولة تحقيقا للتتابع بقدر الامكان وأطلق قضاء لزوم الايام المنهية فشمل ما اذا نذر بعد هذه الايام المنهية بان نذر بعد أيام التشريق صوم هذه السنة وحمله في الغاية على ما اذا نذر قبل عيد الفطر اما اذا قال في شوال لله على صوم هذه السنة لا يلزمه قضاء يوم الفطر وكذا لو قال بعد أيام التشريق لا يلزمه قضاء يومي العيدين وأيام التشريق بل يلزمه صيام ما بقي من السنة اه ويدل على هذا الحمل قوله أفطر أياما منهية اذ لا يتصور الفطر بعد المضي لكن قال الشارح الزيلعي هذا سهو وقع من صاحب الغاية لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من وقت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فلا يحتاج الى الحمل فيكون نذرا بها ورده المحقق في فتح القدير وقال ان هذا سهو وقع من الزيلعي لان المسئلة كما هي في الغاية منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان في هذه السنة وهذا الشهر ولان كل سنة عربية معينة عبارة عن مدة معينة لها مبتدأ ومختتم خاصان عند العرب مبدؤها المحرم وآخرها ذو الحجة فاذا قال هذه وانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها فحقيقة كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى آخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبدؤها المحرم الى وقت التكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم أمس وهذا فرع يناسب هذا لو قال لله على صوم أمس اليوم أو اليوم أمس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم أو هذا اليوم غدا لزمه صوم أول الوقتين تفوه به ولو قال شهر الزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معرفا فينصرف الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه تأييد لما في الغاية أيضا اه ويؤيده ما في الفتاوى الظهيرية أيضا ولو قال لله على ان أصوم الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وما في الفتاوى الولوالجي لو قال لله على ان أصوم الشهر وجب عليه بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر

الشهر

ولو نذر صوم هذه السنة أفطر أياما منهية وهي يوما العيد وأيام التشريق وقضاها

(قوله منقولة في الخلاصة وفتاوى قاضيخان الخ) حيث قال رجل قال لله على صوم هذه السنة فانه يفطر يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق ويقضي تلك الايام ولو قال لله على صوم سنة ولم يعين يصوم سنة بالاهلة ويقضي خمسا وثلاثين يوما ولو قال لله على أن أصوم هذا الشهر فعليه صوم بقية الشهر الذي هو فيه وكذا لو قال لله على صوم هذه السنة يلزمه الصوم من حين حلف الى أن تمضي السنة وليس عليه قضاء ما مضى قبل اليمين

الشهر معرفا فينصرف اليه وان نوى شهرا كاملا فهو كما نوى لانه نوى ما يحتمله اهـ ويمكن حمل ما في الغاية على ما اذا لم ينو وحمل ما ذكره الزيلعي على ما اذا نوى توفيقا وان كان بعيدا وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير من كونه يلغو فيما مضى كما يلغو في قوله لله على صوم أمس ليس بقوي لانه لو كان لغوا لما لزمه بنيته ولا يصح تشبيهه بصوم الامس لانه لو نوى به صوم اليوم لا يصح ولا يلزمه لانه ليس محتمل كلامه كما لا يخفى ويدل له ما في الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم غد ونوى كل ما دار غد لا تصح نيته لان النية انما تعمل في الملفوظ ولو قال صوم يوم ونوى كلما دار يوم صحت نيته وكذا يوم الخميس اهـ وفي موضع آخر منها ولو نذر بصوم شهر قد مضى لا يجب عليه وان لم يعلم بمضيه لان المنذور به مستحيل الكون وصرح الزيلعي في الاقالة بان اللفظ لا يحتمل ضده وقيد بكون السنة معينة لانها لو كانت منكرة فان شرط التتابع فكالمعينة كما قدمناه والا فلا فلا تدخل هذه الايام الخمسة ولا شهر رمضان وانما يلزمه قدر السنة فاذا صام سنة لزمه قضاء خمسة وثلاثين يوما لان صومه في هذه الخمسة ناقص فلا يجزئه عن الكامل وشهر رمضان لا يكون الا عنه فيجب القضاء بقدره وينبغي أن يصل ذلك بما مضى وان لم يصل ذكر في بعض المواضع انه لم يخرج عن العهدة وهذا غلط والصحيح انه يخرج كذا في فتاوى الولوالجي وأطلقه فشمل ما اذا قصد ما تلفظ به أولا ولهذا ذكر الولوالجي في فتاواه رجل أراد ان يقول لله على صوم يوم فجرى على لسانه صوم شهر كان عليه صوم شهر وكذا اذا أراد شيأ فجرى على لسانه الطلاق أو العتاق أو النذر لزمه ذلك لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والعتاق والنكاح والنذر في معنى الطلاق والعتاق لانه لا يحتمل الفسخ بعد وقوعه اهـ وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر صوم يوم الاثنين أو الخميس فصام ذلك مرة كفاه الا أن ينوي الابد ولو أوجب صوم هذا اليوم شهرا صام ما تكرر منه في ثلاثين يوما يعني ان كان ذلك اليوم يوم الخميس يصوم كل خميس حتى يمضي شهر فيكون الواجب صوم أربعة أيام أو خمسة أيام وكذلك لو قال لله على ان أصوم يوم الاثنين سنة ولو قال لله على يوما ويوما لا يلزمه صوم يوم الا أن ينوي الابد كما اذا قال لامرأته أنت طالق يوما ويوما لا ولو قال لله على ان أصوم كذا كذا يوما يلزمه صوم أحد عشر يوما وهذا مشكل وكان ينبغي ان يلزمه اثنا عشر لان كذا اسم عدد بدليل انه لو قال لفلان على كذا درهما يلزمه درهمان وقد جمع بين عددين ليس بينهما حرف العطف وأقله اثنا عشر ولو قال كذا وكذا يلزمه أحد وعشرون ولو قال بضعة عشر يلزمه ثلاثة عشر وسيأتي أجناس هذا في كتاب الاقرار ولو قال لله على ان أصوم جمعة ان أراد بها أيام الجمعة أو لم تكن له نية يلزمه صوم سبعة أيام وان أراد بها يوم الجمعة يلزمه يوم الجمعة لانه نوى حقيقة كلامه كما لو حلف ان لا يكلم فلانا يوما وأراد به بياض النهار صدق قضاء ولو قال جمع هذا الشهر فعليه ان يصوم كل يوم جمعة تمر في هذا الشهر قال شمس الائمة السرخسي هذا هو الاصح ولو قال صوم أيام الجمعة فعليه صوم سبعة أيام ولو قال لله على ان أصوم السبت ثمانية أيام لزمه صوم سبتين ولو قال لله على ان أصوم السبت سبعة أيام لزمه صوم سبعة أسبات لان السبت في سبعة أيام لا يتكرر فحمل كلامه على عدد الاسبات بخلاف الثمانية لان السبت فيها يتكرر ولو أوجب على نفسه صوما متتابعا فصامه متفرقا لم يجز وعلى عكسه جاز ولو قال لله على أن أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان فقدم فيه فلان بعدما أكل أو كانت الناذرة امرأة فحاضت لا يجب شيء في قول محمد وعلى قياس قول أبي حنيفة يجب القضاء ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شيء في قول محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله على ان أصوم

(قوله وبهذا ظهر ان ما ذكره في فتح القدير الخ) قال في النهر هذا وهم اذ الذي يلزم بنيته سنة أولها ابتداء النذر على ما مر لا ما مضى منها والمحكوم عليه باللغو الزام ما مضى وحينئذ فتشبيهه بصوم الامس صحيح فتدبر (قوله وكذلك لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ولو قال بدون كذلك وبعد قوله سنة بياض والذي رأيته في الظهيرية ولو كهذه النسخة وبعد قوله سنة ما نصه وعن الكرخي انه قال يصوم ثلاثين مثل ذلك اليوم اهـ ورأيت في هامش البحر نسخة بخط بعضهم انه راجع نسختين من الظهيرية فوجد فيهما ما ذكرنا والذي رأيته في الخانية بلفظ وكذا لو قال لله على أن أصوم يوم الاثنين سنة كان عليه أن يصوم كل اثنين يمر به الى سنة وعن الكرخي الخ (قوله ولو قال لله على يوما) أي أن أصوم يوما وقوله ويوما لا أي لا أصومه وقوله الا أن ينوي الابد أي فيلزمه صيام داود عليه السلام كما في التتارخانية

اليوم الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى وأراد به اليمين فقدم فلان في يوم من رمضان كان عليه كفارة اليمين ولا قضاء عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم فلان قبل أن ينوي صوم رمضان فنوى به عن الشكر ولا ينوي به عن رمضان بر في يمينه لوجود شرط البر وهو الصوم بنية الشكر وأجزأه عن رمضان كما لو صام رمضان بنية التطوع وليس عليه قضاؤه ولو قال لله علي صوم مثل شهر رمضان فان أراد مثله في الوجوب فله أن يفرق وان أراد به في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية فله أن يصوم متفرقا لانه محتمل لهما فكان له الخيار ولو قال لله علي ان اصوم عشرة أيام متتابعات فصام خمسة عشر يوما وأفطر يوما لا يدري ان يوم الافطار من الخمسة أو من العشرة فانه يصوم خمسة أيام أخر متتابعات فيوجد عشرة متتابعة ولو قال لله علي صوم نصف يوم لا يصح بخلاف نصف ركعة حيث يصح عند محمد ونصف حج لا يصح ولو نذر صوم شهرين متتابعين من يوم قدوم فلان فقدم في شعبان بني بعد رمضان كما في الحيض ولو قال ان عوفيت صمت كذا لم يجب عليه حتى يقول لله علي وهذا قياس وفي الاستحسان يجب وان لم يكن تعليق لا يجب عليه قياسا ولا استحسانا نظيره ما اذا قال أنا أحج لا شئ عليه ولو قال ان فعلت كذا فأنا أحج ففعل يلزمه ذلك ولو قال لله علي صوم آخر يوم من أول الشهر وأول يوم من آخر الشهر لزمه الخامس عشر والسادس عشر الكل من الظهيرية والولوالجية والخانية وزاد الولوالجي فروعا وبعضها في الخانية وهي ولو قال لله علي ان أصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان أبدا فقدم فلان ليلا لم يجب عليه شئ لان اليوم اذا قرن به ما يختص بالنهار كالصوم يراد به بياض النهار واذا كان كذلك لم يوجد الوقت الذي أوجب فيه الصوم وهو النهار ولو قدم يوما قبل الزوال ولم يأكل صامه وان قدم قبل الزوال وأكل فيه أو بعد الزوال ولم يأكل فيه صام ذلك اليوم في المستقبل ولا يصوم يومه ذلك لان المضاف الى الوقت عند وجود الوقت كالمرسل ولو أرسل كان الجواب هكذا ولو نذر صوما في رجب أو صلاة فيه جاز عنه قبله في قول أبي يوسف لانه اضافة خلافا لمحمد وان كان معلقا بالشرط بان قال اذا جاء شهر رجب فعلي ان أصوم لا يجوز قبله لان المعلق بالشرط لا يكون سببا قبل الشرط ويجوز تعجيل الصدقة المضافة الى وقت كالزكاة ولو قال لله علي صوم هذا الشهر يوما لزمه صوم ذلك الشهر بعينه متى شاء موسعا عليه الى أن يموت لان الشهر لا يتصور أن يكون يوما حقيقة وهو بياض النهار فحمل على الوقت فصار كما لو قال لله علي ان أصوم هذا الشهر وقتا من الاوقات ولو قال لله علي صيام الايام ولا نية له كان عليه صيام عشرة أيام عند أبي حنيفة وعندهما سبعة أيام ولو قال لله علي صيام أيام لزمه صوم ثلاثة لانه جمع قليل ولو قال صيام الشهور فعشرة وقالا صيام اثني عشر شهرا ولو قال لله علي صيام السنين لزمه صيام عشرة وقالا لزمه صيام الدهر الا أن ينوي ثلاثا فيكون ما نوى ولو قال لله علي صيام الزمن والحين ولا نية له كان على ستة أشهر والزمن مثل الحين في العرف ولا علم لابي حنيفة بصيام دهر اذا نذره وقالا على ستة أشهر الكل من الولوالجي وفي الكافي لا يختص نذر غير معلق بزمان ومكان ودرهم وفقير اهـ وقد قدمنا ان النذر لا يصح بالمعصية للحديث لا نذر في معصية الله تعالى فقال الشيخ قاسم في شرح الدرر واما النذر الذي ينذره أكثر العوام على ما هو مشاهد كان يكون لانسان غائب أو مريض أو له حاجة ضرورية فيأتي بعض الصلحاء فيجعل سترة على رأسه فيقول يا سيدي فلان ان رد غائبي أو عوفي مريضي أو قضيت حاجتي فلك من الذهب كذا أو من الفضة كذا أو من الطعام كذا أو من الماء كذا أو من الشمع كذا أو من الزيت كذا فهذا النذر باطل بالاجماع لوجوه منها انه نذر

(قوله بني بعد رمضان) كذا في الظهيرية وفي نسخة الرملي يتابع بدل بني فقال أي لا بعد رمضان قاطعا للتتابع كما ان الحيض لا يقطع التتابع فتتابع بعده فليتحقق عاقله تامل اهـ ونسخة بني أظهر

مخلوق والنـذر للمخلوق لا يجوز لانه عبادة والعبادة لا تكون للمخلوق ومنها ان المنذور له ميت والميت لا يملك ومنها ان ظن ان الميت يتصرف فى الامور دون الله تعالى واعتقاده ذلك كفر اللهم الا أن قال يا الله انى نذرت لك ان شفيت مريضى أورددت غائبى أوقضيت حاجتى ان أطعم الفقراء الذين بباب السيدة نفيسة أو الفقراء الذين بباب الامام الشافعى أو الامام الليث أو اشترى حصر المساجدهم أو زيتا لوقودها أو دراهم لمن يقوم بشعائرها الى غير ذلك مما يكون فيه نفع للفقراء والنذر لله عز وجل وذكر الشيخ انما هو محل لصرف النذر لمستحقيه القاطنين برباطه أو مسجده أو جامعه فيجوز بهذا الاعتبار اذ مصرف النـذر الفقراء وقد وجـد المصرف ولا يجوز أن يصرف ذلك لغـنى غير محتاج ولا لشريف منصب لانه لا يحل له الاخذ مالم يكن محتاجا فقيرا ولا لذى النسب لاجل نسبه مالم يكن فقيرا ولا لذى عـلم لاجل علمه مالم يكن فقيرا ولم يثبت فى الشرع جواز الصرف للاغنياء للاجماع على حرمة النـذر للمخلوق ولا ينعقد ولا تشتغل الذمة به ولانه حرام بل سحت ولا يجوز لخادم الشيخ أخذه ولا أكله ولا التصرف فيه بوجه من الوجوه الا أن يكون فقيرا أوله عيال فقراء عاجزون عن الكسب وهم مضطرون فيأخذونه على سبيل الصدقة المبتدأة فأخذه أيضا مكروه مالم يقصد به الناذر التقرب الى الله تعالى وصرفه الى الفقراء ويقطع النظر عن نذر الشيخ فاذا علمت هذا فما يؤخـذ من الدراهم والشمع والزيت وغيرها وينقل الى ضرائح الاولياء تقربا اليهم فحرام باجماع المسلمين مالم يقصـدوا بصرفها الفقراء الاحياء قولا واحدا اهـ (قوله ولا قضاء ان شرع فيها فافطر) أى ان شرع فى صوم الايام المنهية ثم أفسـده فلا قضاء عليه وعن أبى يوسف ومحمد فى النوادر ان عليه القضاء لان الشروع ملزم كالنذر وصار كالشروع فى الصلاة فى الوقت المكروه والفرق لابى حنيفة وهو ظاهر الرواية ان بنفس الشروع فى الصوم يسمى صائما حتى يحنث به الحالف على الصوم فيصـير مرتكبا للنهى فيجب ابطاله ولا تجب صيانته ووجوب القضاء يبتنى عليه ولا يصير مرتكبا للنهى بنفس النـذر وهو الموجب ولا بنفس الشروع فى الصـلاة حتى يتم ركعة ولهذا لا يحنث به الحالف على الصـلاة فيجب صيانة المؤدى فيكون مضمونا بالقضاء وعن أبى حنيفة انه لا يجب القضاء فى فصل الصلاة أيضا والاظهر هو الاول كذا فى الهـداية وتعقب فى فتح القـدير والبحر بر بانه يقتضى انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاؤها والجواب مطلق فى الوجوب وحينئذ فالوجه أن لا يصح الشروع لانتفاء فائدته من الاداء والقضاء ولا مخلص الا بجعل الكراهة تنزيهية اهـ ولنا مخلص مع جعلها تحريمية كما هو المذهب بان يقال لما شرع فى الصـلاة لم يكن مرتكبا للمنهى عنه فوجب عليـه المضى وحرم القطع بقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى فتعارض محرمان ومع أحدهـما وجوب فتقدم حرمة القطع والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿باب الاعتكاف﴾

ذكره بعد الصوم لما انه من شرطه كما سـيأتى والشرط يقدم على المشروط وهو لغة افتعال من عكف اذا دام من باب طلب وعكفه حبسه ومنه والهدى معكوفا وسمى به هـذا النوع من العبادة لانه اقامة فى المسجد مع شرائط كذا فى المغرب وفى الصحاح الاعتكاف الاحتباس وفى النهاية انه متعد فمصدره العكف ولازم فمصدره العكوف فالمتعـدى بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهـدى معكوفا ومنـه الاعتكاف فى المسجد وأما اللازم فهو الاقبال على الشئ بطريق المواظبة ومنـه قوله تعالى

(قوله فتقدم حرمة القطع) قال فى النهر هذا يقتضى حرمة القطع بعد التقييد بالسجدة وليس كذلك اهـ وقال الرملى قوله فتعارض محرمان الخ قدم الشارح فى شرح قوله ومنع عن الصلاة الخ انه يجب قطعه وقضاؤه فى غير مكروه وفى ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفى المبسوط القطع أفضل والاول هو مقتضى الدليل فقوله هنا ومع أحدهـما وجوب فتقدم حرمة القطع يعنى ولا قضاء ان شرع فيها فأفطر

﴿باب الاعتكاف﴾

ارتكابا فيجب القطع كما هو ظاهر الرواية هـذا ولقائل أن يقول فى كل منهما وجوب فكما يجب الاتمام يجب القطع وكما يحرم الاتمام يحرم القطع وقد فهم صاحب النهر من قوله فتقدم حرمة القطع انه يحرم القطع فلا يقطع وليس كذلك وهو غير متعين فى الفهم بل بعيد مع قوله فلما قيدها بسجدة حرم عليه المضى وما فهمناه منه متعين واللفظ قابل له اذ معـنى قوله فتقدم حرمة القطع يعنى ارتكابا لوجوبه لا حقيقة حرمته على حرمة الاتمام تأمل

﴿باب الاعتكاف﴾

يعكفون على أصنام لهم وشرعا اللبث في المسجد مع نيته فالركن هو اللبث والكون في المسجد والنية شرطان للصحة وأما الصوم فيأتي ومنها الاسلام والعقل والطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس وأما البلوغ فليس بشرط حتى يصح اعتكاف الصبي العاقل كالصوم وكذا الذكورة والحرية فيصح من المرأة والعبد باذن الزوج والمولى ولو نذرا فلمن له الاذن المنع ويقضيانه بعد زوال الولاية بالطلاق البائن والعتق وأما المكاتب فليس للمولى منعه ولو تطوعا ولو أذن لها به لم يكن له رجوع لكونه ملكها منافع الاستمتاع بها وهي من أهل الملك بخلاف المملوك لانه ليس من أهله وقد أعاره منافعه وللمعير الرجوع لكنه يكره لخلف الوعد كذا في البدائع وفيه بحث لانه لا حاجة الى التصريح بالاسلام والعقل لما انهما علما من اشتراط النية لان الكافر والمجنون ليسا باهل لها وأما الطهارة من الجنابة فينبغي أن تكون شرطا للجواز بمعنى الحل كالصوم لا للصحة كما صرح به وأما صفته فالسنية كما ذكره على كلام فيه يأتي وأما سببه فالنذر ان كان واجبا والنشاط الداعي الى طلب الثواب ان كان تطوعا وأما حكمه فسقوط الواجب ونيل الثواب ان كان واجبا والثاني فقط ان كان نفلا وسيأتي ما يفسده ويكره فيه ويحرم ويندب ومحاسنه كثيرة لان فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس الى المولى والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم فهو كمن احتاج الى عظيم فلازمه حتى قضى مآربه فهو يلازم بيت ربه ليغفر له كذا في الكافي وفي الاختيار وهو من أشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص (قوله سن لبث في مسجد بصوم ونية) أي ونية اللبث الذي هو الاعتكاف وقد أشار المصنف الى صفته وركنه وشرائطه أما الاول فهو السنية وهكذا في كثير من الكتب وفي القدوري الاعتكاف مستحب وصحح في الهداية انه سنة مؤكدة وذكر الشارح ان الحق انقسامه الى ثلاثة أقسام واجب وهو المنذور وسنة وهو في العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو في غيره من الازمنة وتبعه المحقق في فتح القدير والاظهر انه سنة في الاصل كما اقتصر عليه في المتن تبعا لما صرح به في البدائع وهي مؤكدة وغير مؤكدة وأطلق عليها الاستحباب لانها بمعناه وأما الواجب فهو بعارض النذر وفي البدائع انه يجب بالشروع أيضا ولا يخفى انه مفرع على ضعيف وهو اشتراط زمن للتطوع وأما على المذهب من أن أقل النفل ساعة فلا والدليل على تأكده في العشر الاخير مواظبته عليه السلام عليه فيه كما في الصحيحين ولهذا قال الزهري عجبا للناس كيف تركوا الاعتكاف وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل الشئ ويتركه ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة الى ان مات فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت دليل الوجوب كذا في فتح القدير ولا يخفى ان المواظبة قد اقترنت بالترك وهو ما يفيده الحديث من أنه اعتكف العشر الاخير من رمضان فرأى خياما وقبابا مضروبة فقال لمن هذا قال لعائشة وهذا لحفصة وهذا لسودة فغضب وقال أتر ون البر بهذا فامر بان تنزع قبته فنزعت ولم يعتكف فيه ثم قضى في شوال وقد يقال ان الترك هنا لعذر كما صرح به في الفتاوى الظهيرية وقد قدمنا في المواظبة كلاما حسنا في سنن الوضوء فارجع اليه ولا فرق في المنذور بين المنجز والمعلق وأشار باللبث الى ركنه وبالمسجد والصوم والنية الى شرائطه لكن ذكر الصوم معها لا ينبغي لانه لا يمكن حمله على المنذور لتصريحه بالسنية ولا على غيره لتصريحه بعد بان أقله نفلا

ساعة

(قوله وأما الطهارة من الجنابة فينبغي الخ) ذكر في النهر انه ينبغي أن يكون اشتراط الطهارة فيه عن الحيض والنفاس على رواية اشتراط الصوم في نفله أما على عدمه فينبغي أن يكون من شرائط الحل فقط كالطهارة عن الجنابة قال ولم أر من تعرض لهذا اهـ والحاصل انه ينبغي أن تشترط للصحة الطهارة عن الحيض والنفاس في المنذور لان الصوم لا يكون معهما وكذلك في النفل على رواية اشتراط الصوم فيه وأما على عدمه فينبغي اشتراطها للحل لا للصحة كما لا تشترط الطهارة من الجنابة لشئ من المنذور وغيره كما في الامداد أي للصحة أما للحل فينبغي اشتراطها كما ذكره المؤلف (قوله كالصوم) فيه ان الصوم شرط للصحة لا الحل وهذا في المنذور والنفل على رواية أما على ظاهر الرواية فليس بشرط أصلا وان أراد ان الطهارة من الجنابة شرط لحل الصوم ففيه نظر تامل (قوله وأطلق عليه الاستحباب الخ) قال في النهر هو ظاهر في ان القدوري أطلق اسم الاستحباب على المؤكدة وغيرها لانها بمعناه لكن لا يخفى ما في اطلاق المستحب على المؤكدة من المؤاخذة والاقرب أن يقال انه اقتصر على نوع منه وهو غير المؤكدة وكلام المصنف لا غبار عليه لان المشكك حقيقة في افراده اهـ وقد يقال ما جعله الاقرب هو مراد المؤلف بارجاع ضمير عليها الاقرب مذكور وهو غير المؤكدة كما أفاده الشيخ اسمعيل

سن لبث في مسجد بصوم ونية

(قوله لتصريحهم بان الصوم انما هو شرط فى المنذور) قلت تصريحهم بذلك انما هو بالنسبة الى النفل يعنى انه ليس بشرط فى النفل لانه المحتاج الى البيان اما المسنون فلا يكون الا بالصوم عادة فلا حاجة الى التنبيه عليه وامكان تصور عدم الصوم فيه لمرض أوسفر نادر جدا ويدل على ماقلنا انه فى متن الدرر قسم الاعتكاف الى الاقسام الثلاثة ثم قال والصوم شرط لصحة الاول يعنى الواجب لا الثالث يعنى المستحب ولم يتعرض للثانى وهو المسنون بنفى ولا اثبات للعلم بانه لا يكون بدون صوم عادة وسيأتى قريبا بيان اختلاف الرواية فى وجوب الصوم فى الاعتكاف النفل بناء على اختلاف الرواية فى انه مقدر بيوم أم لا ومقتضاه ان التقدير مستلزم لايجاب الصوم فيه ولا يخفى ان اعتكاف العشر الاخير مقدر فيكون الصوم شرطا فيه فتأمل (قوله ولو نوى اليوم معها لم يصح) قال الرملى سيأتى الكلام على ذلك فى شرح قوله وليلتان بنذر يومين فراجعه تامل (قوله ولا يخفى ان ما ادعاه أمر عقلى

وأذله نفلا ساعة

مسلم الخ) قال فى النهر بعد ذكر كلام الفتح ولا يخفى ان هذا التجويز العقلى مما لا قائل به فيما نعلم فلا يصح حمل كلام محمد عليه ثم ذكر عبارة البدائع الآتية ثم قال وبهذا عرف ان ما فى البحر ان الثقات مصرحون بان ظاهر الرواية عدم اشتراطه فجاز أن يكون مستندهم صريحا آخر بل هو الظاهر من ضيق العطن اه والعطن مربض الغنم حول الماء قال الشيخ اسمعيل وفيه بحث لان ما بسطه فى البحر يحتاج اليه نظر الظاهر المبسوط الحازم بالاستنباط الذى لا يقوى كلام البدائع وحده على دفعه كما لا يخفى اه أقول منع المحقق مبنى على استنباط عدم اشتراط الصوم من كلام الامام محمد فى الاصل فانه قال واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله فى الاصل اذا دخل المسجد الخ ولا يخفى ان ماذكره المحقق من التجويز العقلى وارد على هذا الاستدلال وليس مراده حمل كلام الاصل عليه حتى يرد ما أورده فى النهر ولا منع انهم مصرحون بان ذلك ظاهر الرواية حتى يرد ماذكره المؤلف بل هو يقول ان المنقول ان ما صرحوا به من انه ظاهر الرواية مبنى على ما مر فلا يمكن دفعه الا بمنع ان المنقول ذلك ودعوى جواز أن يكون مستندهم صريحا آخر خارج عما البحث فيه وان كان هو الظاهر

ساعة فلزم ان الصوم ليس من شرطه وان قلت يمكن حمله على الاعتكاف المسنون سنة مؤكدة وهو العشر الاخير من رمضان وان الصوم من شرطه حتى لو اعتكفه من غير صوم لمرض أوسفر ينبغى أن لا يصح قلت لا يمكن لتصريحهم بان الصوم انما هو شرط فى المنذور فقط دون غيره وفرعوا عليه بانه لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لان الصوم من شرطه والليل ليس بمحل له ولو نوى اليوم معها لم يصح كذا فى الظهيرية وعن أبى يوسف ان نوى ليلة بيومها لزمه ولم يذكر محمد هذا التفصيل ولو قال لله على ان اعتكف ليلا ونهارا لزمه أن يعتكف ليلا ونهارا وان لم يكن الليل محلا للصوم لان الليل يدخل فيه تبعا ولا يشترط للتبع ما يشترط للاصل ولو نذر اعتكاف يوم قد أكل فيه لم يصح ولم يلزمه شئ لانه لا يصح بدون الصوم وسيأتى بقية تفاريع النذر ومن تفريعاته هنا انه لو اصبح صائما متطوعا أوغير ناو للصوم ثم قال لله على ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان فى وقت تصح فيه نية الصوم لعدم استيفاء النهار وتمامه فى فتح القدير وفى الفتاوى الظهيرية ولو قال لله على ان اعتكف شهرا بغير صوم فعليه ان يعتكف ويصوم وقد علم من كون الصوم شرطا انه يراعى وجوده لا ايجاده للمشروط له قصدا فلو نذر اعتكاف شهر رمضان لزمه وأجزأه صوم رمضان عن صوم الاعتكاف وان لم يعتكف قضى شهرا بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال ولا يجوز اعتكافه فى رمضان آخر ويجوز فى قضاء رمضان الاول والمسئلة معروفة فى الاصول فى بحث الامر (قوله وأقله نفلا ساعة) لقول محمد فى الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج فكان ظاهر الرواية واستنبط المشايخ منه ان الصوم ليس من شرطه على ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة حتى جازت صلاته قاعدا أو راكبا مع قدرته على الركوب والنزول ونظر فيه المحقق فى فتح القدير بانه لا يمتنع عند العقل القول بصحة اعتكاف ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون أقل من يوم وحاصله ان من أراد أن يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم أودونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون أطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب فالاعتكاف لا يقدر شرعا بكمية لا تصح دونها كالصوم بل كل جزء منه لا يفتقر فى كونه عبادة الى الجزء الآخر ولم يستلزم تقدير شرطه تقديره اه ولا يخفى ان ما ادعاه أمر عقلى مسلم وبهذا لا يندفع ما صرح به المشايخ الثقات من ان ظاهر الرواية ان الصوم ليس من شرطه وممن صرح به صاحب المبسوط وشرح الطحاوى وفتاوى قاضيخان والذخيرة والفتاوى الظهيرية والكافى للمصنف والبدائع والنهاية وغاية البيان والتبيين وغيرهم والكل مصرحون بان ظاهر الرواية ان

الصوم ليس من شرطه لكن وقع لصاحب المبسوط انه قال وفى ظاهر الرواية يجوز النفل من الاعتكاف من غير صوم فانه قال فى الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وظاهره ان مستند ظاهر الرواية ماذكره فى الكتاب ولا يمتنع أن يكون مستنده صريحا آخر بل هو الظاهر لنقل الثقات وعبارة البدائع وأما اعتكاف التطوع فالصوم ليس بشرط لجوازه فى ظاهر الرواية وروى الحسن انه شرط واختلاف الرواية فيه مبنى على اختلاف الرواية فى اعتكاف التطوع انه مقدر بيوم أو غير مقدر ذكر محمد فى الاصل انه غير مقدر فلم يكن الصوم شرطا لان الصوم مقدر بيوم اذ صوم بعض اليوم ليس بمشروع فلا يصلح شرطا لما ليس بمقدر اهـ وهى تفيد ان ظاهر الرواية مروى لا مستنبط وأشار الى انه لو شرع فى النفل ثم قطعه لا يلزمه القضاء فى ظاهر الرواية لانه غير مقدر فلم يكن قطعه ابطالا وقد ذكروا فى الحيض ان الساعة اسم لقطعة من الزمن عند الفقهاء ولا يختص بخمسة عشر درجة كما يقوله أهل الميقات فكذا هنا وأطلق فى المسجد فأفاد ان الاعتكاف يصح فى كل مسجد وصححه فى غاية البيان لاطلاق قوله تعالى وأنتم عاكفون فى المساجد وصحح قاضيخان فى فتاواه انه يصح فى كل مسجد له أذان واقامة واختار فى الهداية انه لا يصح الا فى مسجد الجماعة وعن أبى يوسف تخصيصه بالواجب أما فى النفل فيجوز فى غير مسجد الجماعة ذكره فى النهاية وصحح فى فتح القدير عن بعض المشايخ ما روى عن أبى حنيفة ان كل مسجد له امام ومؤذن معلوم ويصلى فيه الخمس بالجماعة يصح الاعتكاف فيه وفى الكافى أراد به أبو حنيفة غير الجامع فان الجامع يجوز الاعتكاف فيه وان لم يصلوا فيه الصلوات كلها ويوافقه ما فى غاية البيان عن الفتاوى يجوز الاعتكاف فى الجامع وان لم يصلوا فيه بالجماعة وهذا كله لبيان الصحة وأما الافضل فان يكون فى المسجد الحرام ثم فى مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم مسجد بيت المقدس ثم مسجد الجامع ثم المساجد العظام التى كثر أهلها كذا فى البدائع وشرح الطحاوى وظاهره ان المجاورة بمكة ليس بمكروه والمروى عن أبى حنيفة الكراهة وعلى قولهما لا بأس به وهو الافضل قال فى النهاية وعليه عمل الناس اليوم الا أن يقال ان مرادهم الاعتكاف فيه فى أيام الموسم فلا يدل على المسئلة (قوله والمرأة تعتكف فى مسجد بيتها) يريد به الموضع المعد للصلاة لانه أستر لها قيد به لانها لو اعتكفت فى غير موضع صلاتها من بيتها سواء كان لها موضع معد أولا لا يصح اعتكافها وأشار بقوله تعتكف دون أن يقول يجب عليها الى ان اعتكافها فى مسجد بيتها أفضل فأفاد ان اعتكافها فى مسجد الجماعة جائز وهو مكروه ذكره قاضيخان وصححه فى النهاية وظاهر ما فى غاية البيان ان ظاهر الرواية عدم الصحة وفى البدائع ان اعتكافها فى مسجد الجماعة صحيح بلا خلاف بين أصحابنا والمذكور فى الاصل محمول على نفى الفضيلة لا نفى الجواز وأشار بجعله كالمسجد الا انها لو خرجت منه ولو الى بيتها بطل اعتكافها ان كان واجبا وانتهى ان كان نفلا والفرق بينهما انها تثاب فى الثانى دون الاول وهكذا فى الرجل وفى الفتاوى الظهيرية ولو نذرت المرأة اعتكاف شهر فحاضت تقضى أيام حيضها متصلا بالشهر والا استقبلت وقد تقدم انها لا تعتكف الا باذن زوجها ان كان لها زوج ولو واجبا وفى المحيط ولو أذن لها فى الاعتكاف فأرادت أن تعتكف متتابعا فللزوج ان يأمرها بالتفريق لانه لم يأذن لها فى الاعتكاف متتابعا الا نصا ولا دلالة ولو أذن لها فى اعتكاف شهر أو صوم شهر بعينه فاعتكفت أو صامت فيه متتابعا ليس له منعها لانه أذن لها فى التتابع ضرورة انه متتابع وقوعا (قوله ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية

كالبول

النهر فيه نظر ففى الخلاصة والخانية ويصح فى كل مسجد له أذان واقامة هو الصحيح وهذا هو مسجد

والمرأة تعتكف فى مسجد بيتها ولا يخرج منه الا لحاجة شرعية كالجمعة أو طبيعية

الجماعة كما فى العناية ونقل بعضهم ان صحته فى كل مسجد قولهما وهذا الكتاب لم يوضع الا لبيان أقوال الامام نعم اختار الطحاوى قولهما اهـ قال الرملى ما اختاره الطحاوى أيسر خصوصا فى زماننا فينبغى أن يعول عليه والله تعالى أعلم (قوله وظاهره ان المجاورة بمكة غير مكروهة الخ) قال فى النهر لا يخفى انه لا دلالة فى الكلام على ما ادعى أما أولا فلانه لا يلزم من الاعتكاف فى غير أيام الموسم المجاورة بل قد يكون خاليا عنها فيمن كان حول مكة وأما ثانيا فلانه لا يلزم أيضا من كراهة المجاورة كون اعتكافه فى المسجد ليس أفضل ألا ترى الى ان الصلوات ونحوها من المجاور أفضل من غيرها اهـ واستظهره الشيخ اسمعيل (قوله وهو مكروه)

أي ثنتيها كما هو ظاهر قوله قبله أفضل وهو ظاهر كلام البدائع الآتي أيضا (قوله وركعتان تحية المسجد) قال في الفتح صرحوا بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى غيرها في تحققها وكذا السنة فهذه الرواية وهي رواية الحسن إما ضعيفة أو مبنية على أن كون الوقت مما يسع فيه السنة وأداء الفرض بعد قطع المسافة مما يعرف تخمينا لا قطعا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه أن يبدأ

بالسنة فيبدأ بالتحية فينبغي أن يجري على هذا التقدير لأنه قلما يصدق الحزر اهـ وظاهر كلام المجتبى تضعيف هذه الرواية حيث قال ويصلي قبلها أربعا قيل وركعتان أيضا تحية المسجد وفي حاشية الرملي عن خط المقدسي لا شك أن صلاة تحية المسجد والسنة

كالبول والغائط

بالاستقلال أفضل من الإتيان بها في ضمن فرض يؤدى ولا يخفى أن من يعتكف ويلازم باب الكريم إنما يروم ما يوجب له مزيد التفضيل والتكريم (قوله وقد ظهر بما ذكروه الخ) في هذا الظهور خفاء أما أولا فلأن التعدد للجمعة في مصر غير لازم فليكن ما ذكروه مبنيا على ما هو الأصل من عدم التعدد وأما ثانيا فلأنه لا يلزم أن يأتي بها في مسجد الجمعة بل له أن يأتي بها في معتكفه بل هو أولى وكون الصحيح من المذهب جواز تعدد الجمعة لا ينافي استحباب تلك الأربع بعدها لمراعاة الخلاف وقد قدمنا عن النهر وغيره التصريح باستحبابها وأنه مما لا شك فيه فراجعه في الجمعة وكون الأولى عدم الإفتاء بها في زماننا لما يلزم عليه من الضرر لا يلزم منه عدم الإتيان بها ممن لا يخشى منه ذلك كما مر مبسوطا عن المقدسي وغيره ثم رأيت العلامة المقدسي اعترضه في شرحه بوجهين أحدهما أنه ليس باب تلك الأربع المعقود لبيان أحكامها الثاني أن عدم ذكرهم بناء على وقوع الجمعة صحيحة مستجمعة لشرائطها بيقين كما هو الأصل إذا صليت والإتيان لأربع عند وقوع شك واحتمال اهـ وهذا ما قدمناه أولا

كالبول والغائط) أي لا يخرج المعتكف اعتكافا واجبا من مسجده إلا لضرورة مطلقة لحديث عائشة كان عليه السلام لا يخرج من معتكفه إلا لحاجة الإنسان ولأنه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج في بعضها فيصير الخروج لها مستثنى ولا يمكث بعد فراغه من الطهور لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها وأما الجمعة فإنها من أهم حوائجه وهي معلومة وقوعها ويخرج حين تزول الشمس لأن الخطاب يتوجه بعده وإن كان منزله بعيدا عنه يخرج في وقت يمكنه إدراكها وصلاة أربع قبلها وركعتان تحية المسجد يحكم في ذلك رأيه أن يجتهد في خروجه على إدراك سماع الجمعة لأن السنة إنما تصلى قبل خروج الخطيب كذا قالوا مع تصريحهم بأنه إذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد أجزأه عن تحية المسجد لأن التحية تحصل بذلك فلا حاجة إلى تحية غيرها في تحققها وكذا السنة فما قالوه هنا من صلاة التحية ضعيف ويصلي بعدها السنة أربعا على قوله وستا على قولهما ولو أقام في الجامع أكثر من ذلك لم يفسد اعتكافه لأنه موضع الاعتكاف إلا أنه يكره لأنه التزم أداءه في مسجد واحد فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة وقد ظهر بما ذكروه هنا أن الأربع التي تصلى بعد الجمعة وينوي بها آخر ظهر عليه لا أصل لها في المذهب لأنهم نصوا هنا على أن المعتكف لا يصلي إلا السنة البعدية فقط ولأن من اختارها من المتأخرين فإنما اختارها للشك في أن جمعته سابقة أولا بناء على عدم جواز تعددها في مصر واحد وقد نص الإمام شمس الأئمة السرخسي على أن الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين فأكثر قال وبه نأخذ وفي فتح القدير وهو الأصح فلا ينبغي الإفتاء بها في زماننا لما أنهم تطرقوا منها إلى التكاسل عن الجمعة بل ربما وقع عندهم أن الجمعة ليست فرضا وأن الظهر كاف ولا خفاء في كفر من اعتقد ذلك فلذلك نبهت عليها مرارا قيدنا بكون الاعتكاف واجبا لأنه لو كان نفلا فله الخروج لأنه منه له لا مبطل كما قدمناه ومراده بمنع الخروج الحرمة يعني يحرم على المعتكف الخروج ليلا أو نهارا صرح بالحرمة صاحب المحيط وأفاد أنه لا يخرج لعيادة المريض وصلاة الجنازة لعدم الضرورة المطلقة للخروج كذا في غاية البيان وفي المحيط ولو أحرم المعتكف بحجة أو عمرة أقام في اعتكافه إلى أن يفرغ منه ثم يمضي في إحرامه لأنه أمكنه إقامة الأمرين فإن خاف فوت الحج يدع الاعتكاف ويحج ثم يستقبل الاعتكاف لأن الحج أهم من الاعتكاف لأنه يفوت بمضي يوم عرفة وإدراكه في سنة أخرى موهوم وإنما يستقبله لأن هذا الخروج وإن وجب شرعا فإنما وجب بعقده وإيجابه وعقده لم يكن معلوم الوقوع فلا يصير مستثنى عن الاعتكاف وأشار إلى أنه لو خرج لحاجة الإنسان ثم ذهب لعيادة المريض أو لصلاة الجنازة من غير أن يكون لذلك قصد فإنه جائز بخلاف ما إذا خرج لحاجة الإنسان ومكث بعد فراغه أنه ينتقض

فان خرج ساعة بلا عذر فسد وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه

اعتكافه عند أبي حنيفة قل أو كثر وعندهما لا ينتقض ما لم يكن أكثر من نصف يوم كذا في البدائع (قوله وان خرج ساعة بلا عذر فسد) لوجود المنافي أطلقه فشمل القليل والكثير وهذا عند أبي حنيفة وقالا لا يفسد الا بأكثر من نصف يوم وهو الاستحسان لان في القليل ضرورة كذا في الهداية وهو يقتضي ترجيح قولهما ورجح المحقق في فتح القدير قوله لان الضرورة التي يناط بها التخفيف اللازمة أو الغالبة وليس هنا كذلك وأراد بالعذر ما يغلب وقوعه كالمواضع التي قدمها والا لو أريد مطلقه لكان الخروج ناسيا أو مكرها غير مفسد لكونه عذرا شرعيا وليس كذلك بل هو مفسد كما صرحوا به و بما قررناه ظهر القول بفساده فيما اذا خرج لانهدام المسجد أو لتفرق أهله أو أخرجه ظالم أو خاف على متاعه كما في فتاوى قاضيخان والظهيرية خلافا للشارح الزيلعي أو خرج لجنازة وان تعينت عليه أو لنفير عام أو لاداء شهادة أو لعذر المرض أو لانقاذ غريق أو حريق ففرق الشارح هنا بين هذه المسائل حيث جعل بعضها مفسدا والبعض لا تبعا لصاحب البدائع مما لا ينبغي نعم الكل عذر مسقط للاثم بل قد يجب عليه الافساد اذا تعينت عليه صلاة الجنازة أو أداء الشهادة بان كان يتوى حقه ان لم يشهد أو لانجاء غريق ونحوه والدليل على ماذكره القاضي ماذكره الحاكم في كافيه بقوله فاما في قول أبي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط أو بول أو جمعة اه فكان مفسرا للعذر المسقط للفساد وفي فتاوى قاضيخان والولوالجي وصعود المئذنة ان كان بابها في المسجد لا يفسد الاعتكاف وان كان الباب خارج المسجد فكذلك في ظاهر الرواية قال بعضهم هذا في المؤذن لان خروجه للأذان يكون مستثنى عن الايجاب اما في غير المؤذن فيفسد الاعتكاف والصحيح ان هذا قول الكل في حق الكل لانه خرج لاقامة سنة الصلاة وسنتها تقام في موضعها فلا تعتبر خارجا اه وفي التبيين ولو كانت المرأة معتكفة في المسجد فطلقت لها ان ترجع الى بيتها وتبني على اعتكافها اه و ينبغي أن يكون مفسدا على ما اختاره القاضي لانه لا يغلب وقوعه وأراد بالخروج انفصال قدميه احترازا عما اذا أخرج رأسه الى داره فانه لا يفسد اعتكافه لانه ليس بخروج ألا ترى انه لو حلف انه لا يخرج من الدار ففعل ذلك لا يحنث كذا في البدائع وقد علمت ان الفساد لا يتصور الا في الواجب واذا فسد وجب عليه القضاء بالصوم عند القدرة جبر الما فاته الا في الردة خاصة غير ان المنذور به ان كان اعتكاف شهر بعينه يقضي قدر ما فسد لا غير ولا يلزمه الاستقبال كالصوم المنذور بشهر بعينه اذا أفطر يوما وجب قضاؤه ولا يلزمه الاستقبال كما في صوم رمضان وان كان اعتكاف شهر بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه لزمه متتابعا فيراعى فيه صفة التتابع وسواء فسد بصنعه بغير عذر كالخروج والجماع والاكل والشرب في النهار الا الردة أو فسد بصنعه لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج فخرج أو بغير صنعه رأسا كالحيض والجنون والاغماء الطويل والقياس في الجنون الطويل ان يسقط القضاء كما في صوم رمضان الا ان في الاستحسان يقضي لانه لا حرج في قضاء الاعتكاف كذا في البدائع و بهذا علم ان مفسداته على ثلاثة أقسام ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال ولا سكر في الليل (قوله وأكله وشربه ونومه ومبايعته فيه) يعني يفعل المعتكف هذه الاشياء في المسجد وان خرج لاجلها بطل اعتكافه لانه لا ضرورة الى الخروج حيث جازت فيه وفي الفتاوى الظهيرية وقيل يخرج بعد الغروب للاكل والشرب اه و ينبغي حمله على ما اذا لم يجد من يأتي له به فحينئذ يكون من الحوائج الضرورية كالبول والغائط وأراد بالمبايعة البيع والشراء وهو الايجاب والقبول وأشار بالمبايعة الى كل عقد احتاج اليه فله أن يتزوج ويراجع كما في

البدائع

المدائع وأطلق المبايعة فشملت ما اذا كانت للتجارة وقيده في الذخيرة بما لا بد له منه كالطعام اما اذا أراد أن يتخذ ذلك متجرا فانه مكروه وان لم يحضر السلعة واختاره قاضيخان في فتاواه ورجحه الشارح لانه منقطع الى الله تعالى فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا وقيد بالمعتكف لان غيره يكره له البيع مطلقا لنهيه عليه السلام عن البيع والشراء في المسجد وكذا كره فيه التعليم والكتابة والخياطة بأجر وكل شئ يكره فيه كره في سطحه واستثنى البزازي من كراهة التعليم بأجر فيه أن يكون لضرورة الحراسة ويكره لغيره النوم فيه وقيل اذا كان غريبا فلا بأس ان ينام فيه كذا في فتح القدير والاكل والشرب كالنوم وفي البدائع وان غسل المعتكف رأسه في المسجد فلا بأس به اذا لم يلوث بالماء المستعمل وان كان بحيث يتلوث المسجد يمنع منه لان تنظيف المسجد واجب ولو توضأ في المسجد في اناء فهو على هذا التفصيل اهـ بخلاف غير المعتكف فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء الا أن يكون موضعا اتخذ لذلك لا يصلي فيه وفي فتح القدير خصال لا تنبغي في المسجد لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب فيه حد ولا يتخذ سوقا رواه ابن ماجه في سننه عنه عليه السلام (قوله وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير) اما الاول فلان المسجد محرز عن حقوق العباد وفيه شغله بها ولهذا قالوا لا يجوز غرس الاشجار فيه والظاهر ان الكراهة تحريمية لانها محل اطلاقهم كما صرح به المحقق في فتح القدير أول الزكاة ودل تعليلهم ان المبيع لو كان لا يشغل البقعة لا يكره احضاره كدراهم ودنانير يسيرة أو كتاب ونحوه وأفاد الاطلاق ان احضار الطعام المبيع الذي يشتريه ليأكله مكروه وينبغي عدم كراهته كما لا يخفى واما الثاني وهو الصمت والمراد به ترك التحدث مع الناس من غير عذر وقد ورد النهي عنه وقالوا ان صوم الصمت من فعل المجوس لعنهم الله تعالى وخصه الامام حميد الدين الضرير بما اذا اعتقده قربة اما اذا لم يعتقده قربة فلا يكره للحديث من صمت نجا واما الثالث وهو انه لا يتكلم الا بخير فلقوله تعالى وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن وهو بعمومه يقتضي ان لا يتكلم خارج المسجد الا بخير والمسجد أولى كذا في غاية البيان وفي التبيين واما التكلم بغير خير فانه يكره لغير المعتكف فما ظنك بالمعتكف اهـ وظاهره ان المراد بالخير هنا ما لا اثم فيه فيشمل المباح وبغير الخير ما فيه اثم والاولى تفسيره بما فيه ثواب يعني انه يكره للمعتكف ان يتكلم بالمباح بخلاف غيره ولهذا قالوا الكلام المباح في المسجد مكروه يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب صرح به في فتح القدير قبيل باب الوتر لكن قال الاسبيجابي ولا بأس أن يتحدث بما لا اثم فيه وقال في الهداية لكنه يتجانب ما يكون مأثما والظاهر ما ذكرناه كما لا يخفى قالوا ويلازم قراءة القرآن والحديث والعلم والتدريس وسير النبي صلى الله عليه وسلم وقصص الانبياء وحكايات الصالحين وكتابة أمور الدين (قوله ويحرم الوطء ودواعيه) لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لان المباشرة تصدق على الوطء ودواعيه فيفيد تحريم كل فرد من أفراد المباشرة جماع أو غيره لانه في سياق النهي فيفيد العموم والمراد بدواعيه المس والقبلة وهو كالحج والاستبراء والظهار لما حرم الوطء فيها حرم دواعيه لان حرمة الوطء ثبتت بصريح النهي فقويت فتعدت الى الدواعي اما في الحج فلقوله تعالى فلا رفث واما في الاستبراء فللحديث لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة واما في الظهار فلقوله تعالى من قبل أن يتماسا بخلاف الحيض والصوم حيث لا تحرم الدواعي فيهما لان حرمة

وكره احضار المبيع والصمت والتكلم الا بخير وحرم الوطء ودواعيه

(قوله فانه يكره له التوضؤ في المسجد ولو في اناء) قال الرملي قدم الشارح في بحث الماء المستعمل نقلا عن قاضيخان ان الوضوء فيه في اناء جائز عندهم فراجعه (قوله ودل تعليلهم الخ) قال في النهر مقتضى التعليل الاول الكراهة وان لم يشغل وقوله وأفاد اطلاقه ظاهر في ان كلامه متناول لغير ما يأكله بناء على ما مر من اطلاق المبايعة وقد علمت انها مقيدة بما لا بد منه وفي هذه الحالة يكره له احضار السلعة فيه (قوله والاولى تفسيره بما فيه ثواب) قال في العناية ما ليس بمأثم فهو خير عند الحاجة اليه لان الخير عبارة عن الشئ الحاصل لما من شأنه أن يكون حاصلا له اذا كان مؤثرا والتكلم بالمباح عند الحاجة اليه كذلك واستظهره في النهر وقال انه ليس بخير عند عدمها وهو محمل ما في الفتح انه مكروه في المسجد يأكل الحسنات الخ قال وبه اندفع ما في البحر اهـ على انه قد ذكر المؤلف قبيل الوتر عن الظهيرية تقييد الكراهة بان يجلس لاجله وقال ينبغي تقييد ما في الفتح به وفي المعراج عن شرح الارشاد لا بأس في الحديث في المسجد اذا كان قليلا فاما أن يقصد المسجد للحديث فيه فلا (قوله لان حرمة الوطء لم تثبت بصريح النهي) تبع في ذلك الفتح وفيه نظر بالنسبة الى الحيض فانه صريح في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي النهر عن العناية انه قصدي قال وفي الغاية

وصريح النهي في الحيض كالاعتكاف فكان ينبغي أن تحرم الدواعي اه فالاولى الاقتصار على ما بعده (قوله كما قدمناه عن الظهيرية) أي قبيل قوله وأقله نفلا ساعة قال الرملي تقدم قريبا انه لو نوى اعتكاف يوم ونوى الليلة معه لزماه فما الفرق والظاهر ان الفرق هو كون اليوم عرفا قد يستتبع الليلة لا عكسه والذي يظهر ان في المسئلة اختلاف الرواية يدل عليه قول الذخيرة ولو نوى اعتكاف ليلة لا يلزمه شئ وان نوى

ويبطل بوطئه ولزمه الليالي أيضا بنذر اعتكاف أيام وليلتان بنذر يومين

اليوم معها لا تصح نيته وعن أبي يوسف انه يلزم ويصير تقدير المسئلة كانه قال لله تعالى على أن أعتكف ليلة بيومها اه قلت والظاهر ان الفرق غير ما قاله وهو انه لو نذر اليوم وحده صح نذره بخلاف ما لو نذر الليلة وحدها فانه لا يصح من أصله فلا يصح فيما يتبعها أيضا تدبر (قوله ولا معارضة لما في الكتابين الخ) بيانه انه في الاولى لما جعل اليوم تبعا لليلة وقد بطل نذره في المتبوع وهو الليلة بطل في التابع وهو اليوم وفي الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا مرسلا بمرتبتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة في مطلق الزمن ثم استعمل هذا المطلق في المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصودا قاله بعض الفضلاء

الوطء لم تثبت بصريح النهي ولكثرة الوقوع فلو حرم الدواعي لزم الحرج وهو مدفوع ولان النص في الحيض معلول بعلة الاذى وهو لا يوجد في الدواعي (قوله و يبطل بوطئه) لانه محذور بالنص فكان مفسدا له أطلقه فشمل ما اذا كان عامدا أو ناسيا نهارا أو ليلا أنزل أو لا بخلاف الصوم اذا كان ناسيا والفرق ان حالة المعتكف مذكرة كحالة الاحرام والصلاة وحالة الصائم غير مذكرة وقيد بالوطء لان الجماع فيما دون الفرج أو التقبيل أو اللمس لا يفسد الا اذا أنزل وان أمنى بالتفكر أو النظر لا يفسد اعتكافه وان أكل أو شرب ليلا لم يفسد اعتكافه وان أكل نهارا فان عامدا فسد لفساد الصوم وان ناسيا لا لبقاء الصوم والاصل ان ما كان من محظورات الاعتكاف وهو ما منع عنه لاجل الاعتكاف لا لاجل الصوم لا يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالجماع والخروج وما كان من محظورات الصوم وهو ما نع عنه لاجل الصوم يختلف فيه العمد والسهو والنهار والليل كالاكل والشرب كذا في البدائع (قوله ولزمه الليالي بنذر اعتكاف أيام) كقوله بلسانه لله على ان اعتكف ثلاثة أيام أو ثلاثين يوما لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها وأشار الى انه يلزمه الايام بنذر اعتكاف الليالي لان ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بازائه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فانه قال الله تعالى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا وقال في آية أخرى قال آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال سويا والقصة واحدة والرمز الاشارة باليد أو بالرأس أو بغيرهما وهذا عند نيتهما أو عدم النية اما لو نوى في الايام النهار خاصة صحت نيته لانه نوى حقيقة كلامه بخلاف ما اذا نوى بالايام الليالي خاصة حيث لم تعمل نيته ولزمه الليالي والنهار لانه نوى ما لا يحتمله كلامه كذا في البدائع كما اذا نذر أن يعتكف شهرا ونوى النهار خاصة أو الليل خاصة لا تصح نيته لان الشهر اسم لعدد مقدر مشتمل على الايام والليالي فلا يحتمل ما دونه الا أن يصرح و يقول شهرا بالنهار لزمه كما قال أو يستثني و يقول الا الليالي لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فكانه قال ثلاثين نهارا ولو نذر ثلاثين ليلة ونوى الليالي خاصة صح لانه نوى الحقيقة ولا يلزمه شئ لان الليالي ليست محلا للصوم كذا في الكافي وكذا لو نذر أن يعتكف شهرا واستثنى الايام لا يجب عليه شئ لان الباقي الليالي المجردة ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم كذا في فتح القدير وقيدنا كونه نذر بلسانه لان مجرد نية القلب لا يلزمه بها شئ (قوله وليلتان بنذر يومين) يعني لزمه اعتكاف ليلتين مع يوميهما اذا نذر اعتكاف يومين لان المثنى كالجمع فحاصله انه اما ان يأتي بلفظ المفرد أو المثنى أو المجموع وكل منهما اما أن يكون اليوم أو الليل فهي ستة وكل منها اما أن ينوي الحقيقة أو المجاز أو ينويهما أو لم تكن له نية فهي أربعة وعشرون وقد تقدم حكم المجموع والمثنى باقسامهما بقي حكم المفرد فان قال لله علي ان أعتكف يوما لزمه فقط سواء نواه فقط أو لم تكن له نية ولا يدخل ليلته ويدخل المسجد قبل الفجر و يخرج بعد الغروب وان نوى الليلة معه لزماه ولو نذر اعتكاف ليلة لم يصح سواء كان نواها فقط أو لم تكن له نية وان نوى اليوم معها لم يصح كما قدمناه عن الظهيرية وفي فتاوى قاضيخان لو نذر اعتكاف ليلة ونوى اليوم لزمه الاعتكاف وان لم ينو لم يلزمه شئ ولا معارضة لما في

الكتابين

الكافيين لان ما في الظهيرية انما هو انه نوى اليوم معها وهنا نوى بالليلة اليوم فليتأمل وفي الكافي ومتى دخل في اعتكافه الليل والنهار وابتداؤه من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلي التراويح في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال وفي فتاوى الولوالجي من كتاب الاضحية الليلة في كل وقت تبع لنهار يأتي الا في أيام الاضحى تبع لنهار ماضي رفقا بالناس اه وفي المحيط من كتاب الحج والليالي كلها تابعة للايام المستقبلة لا للايام الماضية الا في الحج فانها في حكم الايام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة اه فتحصل انها تبع لما يأتي الا في ثلاثة مواضع واما قوله تعالى ولا الليل سابق النهار فقال الامام فخر الدين الرازي في تفسيره ان سلطان الليل وهو القمر ليس يسبق الشمس وهي سلطان النهار وقيل تفسيره الليل لا يدخل وقت النهار وأطال الكلام في بيان الوجه الاول فراجعه فعلى هذا اذا ذكر المثنى أو المجموع يدخل المسجد قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر يوم نذره كما صرح به قاضيخان في فتاواه وصرح بانه اذا قال أياما يبدأ بالنهار فيدخل المسجد قبل طلوع الفجر اه فعلى هذا لا يدخل الليل في نذر الايام الا اذا ذكر له عددا معينا كما لا يخفى ثم الاصل انه متى دخل في اعتكافه الليل والنهار فانه يلزمه متتابعا ولا يجزيه لو فرق ومتى لم يدخل الليل جاز له التفرق كالتتابع فاذا نذر اعتكاف شهر لزمه شهر بالايام والليالي متتابعا في ظاهر الرواية بخلاف ما اذا نذر أن يصوم شهرا لا يلزمه التتابع كذا في البدائع وفتاوى قاضيخان وفي الخلاصة من الايمان من الجنس الثالث في النذر ولو قال لله علي صوم شهر ان قال صوم شهر بعينه كرجب يجب عليه التتابع ولو أفطر يوما لا يلزمه الاستقبال كما في رمضان وانما يلزمه القضاء وان قال لله علي صوم شهر ولم يعين ان قال متتابعا لزمه متتابعا وان أطلق لا يلزمه التتابع وفي الاعتكاف لزمه بصفة التتابع في المعين وغير المعين ثم في الصوم والاعتكاف ان أفسد يوما ان كان شهرا معينا لا يلزمه الاستقبال وان كان غير معين لزمه اه يعني لزمه الاستقبال في الصوم ان ذكر التتابع وفي الاعتكاف مطلقا وعلل له في المبسوط بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما أوجب الله متتابعا اذا أفطر فيه يوما لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل والاطلاق في الاعتكاف كالتصريح بالتتابع بخلاف الاطلاق في نذر الصوم والفرق بينهما ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار فكان متصل الاجزاء وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفريقه الا بالتنصيص عليه بخلاف الصوم فانه لا يوجد ليلا فكان متفرقا وما كان متفرقا في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتنصيص اه وأطلق في النذر فشمل ما اذا نذر اعتكاف يوم العيد فانه ينعقد ويجب عليه قضاؤه في وقت آخر لان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم والصوم فيه حرام وكفر عن يمينه ان أراد يمينا لفوات البر وان اعتكف فيه أجزأه وقد أساء كما في الصوم كذا في فتاوى الولوالجي وغيرها وقد علم مما قدمناه في الصوم انه لو نذر اعتكاف يوم أو شهر معين فاعتكف قبله يجوز لما ان التعجيل بعد وجود السبب جائز وقد صرحوا به هنا وذكروا فيه خلافا وينبغي أن لا يكون فيه خلاف كما ذكرناه وكذا يلغو تعيين المكان كما اذا نذر الاعتكاف بالمسجد الحرام فاعتكف في غيره فانه يجوز وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر ثم عاش عشرة أيام ثم مات أطعم عنه عن جميع الشهر وفي الكافي وليلة القدر في رمضان دائرة لكنها تتقدم وتتأخر وعندهما تكون في رمضان ولا تتقدم ولا تتأخر حتى لو قال

(قوله الا في أيام الاضحى الخ) قال في الولوالجية من كتاب الحج عند ذكر رمي الجمار ولو ترك رمي جمرة العقبة حتى دخل الليل رماها في الليل ولا دم عليه لان الليل في باب المناسك تبع للنهار الذي تقدم ولهذا الوقوف بعرفة ليلة النحر قبل طلوع الفجر أجزأه ذلك (قوله فليلة عرفة تابعة ليوم التروية) وعليه فليوم التروية ليلتان واحدة قبله وواحدة بعده واليوم الثالث من أيام النحر لا ليلة له ولذا لو أخر طواف الركن الى الغروب من اليوم الثالث وجب دم كما يأتي تأمل (قوله الا اذا ذكر له عددا معينا) مخالف لما في الخانية أيضا حيث قال ولو قال لله علي أن أعتكف يومين لزمه الاعتكاف بليلتهما يدخل المسجد قبل غروب الشمس ويمكث تلك الليلة ويومها والليلة الثانية ويومها ويخرج بعد غروب الشمس وكذا هذا في الايام الكثيرة يدخل قبل غروب الشمس لان ليلة كل يوم تتقدم عليه اه فكان عليه أن يقول اذا ذكر ما يدل على العدد وقد يقال ان قوله وكذا هذا في الايام الكثيرة المراد به ما كان جمعا كثلاثة أيام مثلا لا لفظ أيام كثيرة تأمل (قوله وفي الفتاوى الظهيرية ولو نذر اعتكاف شهر) أي وهو صحيح كما في الولوالجية (قوله لكنها تتقدم وتتأخر) أي فيه

(قوله عتق اذا انسلخ الشهر) قال الرملي لتحقق وجودها فيه (قوله لم يعتق حتى ينسلخ رمضان الخ) قال الرملي لاحتمال انها تقدمت قبل حلفه في هذا وتأخرت الى آخر ليلة في ذاك فلا يتحقق الشرط الا بانسلاخه (قوله لانها لا تتقدم ولا تتأخر) قال الرملي يعني ان كانت هي الليلة الاولى فقد عتق باول ليلة من القابل وان كانت الثانية أو الثالثة أو الرابعة الخ فقد وجدت في الماضي فتحقق وجودها قطعا باول ليلة من القابل ﴿كتاب الحج﴾ (قوله لما كان مركبا الخ) قال الرملي فيه نظر بل هو عبادة بدنية محضة والمال انما هو شرط في وجوبه لانه جزء مفهومه وأخره عن الصوم لانه منع النفس شهواتها والحج قد يكون مشتهى لاشتماله على

لعبده أنت حر ليلة القدر فان قال قبل دخول رمضان عتق اذا انسلخ الشهر وان قال بعد مضي ليلة منه لم يعتق حتى ينسلخ رمضان من العام القابل عنده لجواز انها كانت في الشهر الماضي في الليلة الاولى وفي الشهر الآتي في الليلة الاخيرة وعندهما اذا مضى ليلة منه في العام القابل عتق لانها لا تتقدم ولا تتأخر وفي المحيط الفتوى على قول أبي حنيفة لكن قيده بما اذا كان الحالف فقيها يعرف الاختلاف وان كان عاميا فليلة القدر ليلة السابع والعشرين وجعل مذهبهما انها في النصف الاخير من رمضان بخلاف ما في الكافي وذكر في فتاوى قاضيخان ان المشهور عن أبي حنيفة انها تدور في السنة وقد تكون في رمضان وقد تكون في غيره وفي فتح القدير وأجاب أبو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد بذلك الرمضان الذي كان عليه الصلاة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تأمل طرق الاحاديث وألفاظها كقوله ان الذي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة ومن علاماتها انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما أخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك أجر المجتهدين في العبادة كما أخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿كتاب الحج﴾

لما كان مركبا من المال والبدن وكان واجبا في العمر مرة أخره ولمراعاة ترتيب حديث الصحيحين بني الاسلام على خمس وختم بالحج وفي رواية ختم بالصوم وعليها اعتمد البخاري في تقديم الحج على الصوم وهو في اللغة بفتح الحاء وكسرها وبهما قرئ في التنزيل القصد الى معظم لا لمطلق القصد كما ظنه الشارح وجعله كالتيمم وفي الفقه ما ذكره بقوله (هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص) والمراد بالزيارة الطواف والوقوف والمراد بالمكان المخصوص البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات والمراد بالزمان المخصوص في الطواف من طلوع الفجر يوم النحر الى آخر العمر وفي الوقوف زوال الشمس يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر وبهذا التقرير ظهر ان الحج اسم لافعال مخصوصة من الطواف الفرض والوقوف في وقتهما محرما بنية الحج سابقا كما سيأتي ان الاحرام شرط واندفع به ما قرره الشارح من فهم كلام المصنف على انه في الشريعة جعل لقصد خاص مع زيادة وصف فان المصنف لم يتعرض للقصد وانما عرفه بالزيارة وهي فعل لا قصد بدليل ما في عمدة الفتاوى اذا حلف ليزورن فلانا غدا فذهب ولم يؤذن له لا يحنث ولو لم يستأذن ورجع يحنث اهـ فلا بد من الذهاب

السفر وفيه تفريج الهموم ارجع الى النهر (قوله لا لمطلق القصد الخ) قال في النهر هو لغة القصد كذا في غير كتاب من اللغة وقيده في الفتح بكونه الى معظم لا لمطلقه مستشهدا بقوله

وأشهد من عوف حؤولا كثيرة
يحجون سب الزبرقان المزعفرا

﴿كتاب الحج﴾ هو زيارة مكان مخصوص في زمان مخصوص بفعل مخصوص

اى يقصدونه معظمين اياه قال ابن السكيت هذا معناه الاصلي ثم تعورف استعماله في القصد الى مكة للنسك تقول حججت البيت أحجه حجا وانا حاج اهـ قلت حيث أطلقه أهل اللغة فتقييده بما في الفتح لا بد له من نقل وما استشهد به من البيت لا يدل على انه لا يستعمل في مطلق القصد لان غاية ما أفاده انه استعمل في بعض مدلوله تأمل (قوله وبهذا التقرير ظهر ان الحج اسم الخ) هذا ما استظهره في الفتح في تعريفه عادلا عن تعريف يفهم اياه بالقصد الخاص لما سيأتي من البحث ولموافقته تعريف بقية العبادات لكن قال في النهر تخريج كلام المصنف عليه فيه بحث اذ بتقديره يكون قوله بفعل مخصوص حشوا اذ المراد به كما قالوا هو الطواف والوقوف على ان الجار والمجرور متعلق بزيارة واذا فسرت بالفعل آل المعنى الى انه فعل بفعل وفساده لا يخفى ويمكن أن يقال المراد به الاحرام وبه يصير الثاني غير الاول وفسروا الزمان المخصوص باشهر الحج وهو الذي ينبغي اذ الوقوف الذي هو أقوى أركانه مقيد به (قوله على انه في الشريعة) أي حاملا له أي لكلام المصنف على انه الخ

(قوله وليوافق) كأنه عطف على معنى ما تقدم أى قررت كلام المصنف بكذا لمسامر وليوافق (قوله فليكن الحج الخ) أقول قد يقال ان المشايخ ذكروا لفظ القصد الخاص وقالوا مع زيادة وصف لان الحج فى اللغة القصد ولا بد فى الغالب أن يكون المعنى اللغوى موجودا فى المعانى الاصطلاحية والاصطلاحى أخص فلذا ذكروا اللفظ اللغوى وقيدوه بالشروط الشرعية ليكون أخص وليس غيره من العبادات المذكورة مأخوذا فى معناه النية أو القصد ولذا عرفوا التيمم بانه القصد الى صعيد مطهر فتأمل (قوله ويشكل عليه ما قالوا الخ) يمكن الجواب بان الموت من قبل من له الحق وقد أتى بوسعه من ركن أو ركنين ان عد الاحرام ركنا وقد ورد الحج عرفة بخلاف من رجع كذا فى شرح المقدسى (قوله وشرائطه ثلاثة الخ) زاد العلامة السندى تلميذ العلامة ابن الهمام فى منسكه المتوسط المسمى لباب المناسك قسما رابعا وهو شرائط وقوع الحج عن الفرض وهى تسعة الاسلام وبقاؤه الى الموت والعقل والحرية والبلوغ والاداء بنفسه ان قدر وعدم نية النفل وعدم الافساد وعدم النية عن الغير فلا يقع حج الكافر عن الفرض ولا عن النفل اذا أسلم ولا المسلم اذا ارتد بعد الحج وان تاب ولا المجنون والصبى والعبد وان أفاق وبلغ وعتق بعده ولا باداء الغير قبل العذر ولا بنية النفل أو عن الغير أو مع الفساد فهؤلاء لو حجوا ولو بعد الاستطاعة لا يسقط عنهم الفرض ويجب عليهم ثانيا اذا استطاعوا اه (قوله والوقت) قال الرملى سيذكره أيضا فى شرائط الصحة ولا شك ان من لم يدرك وقت الحج لم يجب عليه وانه لا يصح الا فى وقته المخصوص فكان شرطا للوجوب وشرطا للصحة تأمل اه وفى لباب المناسك السابع الوقت وهو أشهر الحج أو وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبلها فلا يجب الا على القادر فيها أو فى وقت خروجهم فان ملكه أى المال قبل الوقت فله صرفه حيث شاء ولا حج عليه وان ملكه فيه فليس له صرفه الى غير الحج فلو صرفه لم يسقط الوجوب عنه ولو أسلم كافر أو بلغ صبى أو أفاق مجنون أو عتق عبد قبل الوقت فماتوا قبل الوقت وهم موسرون قيل ليس عليهم الايصاء بالحج وقيل يجب وان أوصوا به فعلى الاول لا يصح وصح على الثانى والخلاف مبنى على ان الوقت شرط الوجوب أو الاداء قولان اه قال شارحه ملا على همار وايتان عن أبى حنيفة وأبى يوسف وزفر ورجح ابن الهمام القول بانه شرط الوجوب ونسب صاحب المجمع صحة الايصاء الى الامام وصاحبيه وخلافها الى زفر معللا بانهم كانوا أهل الوجوب وقت الوصية فيصح ايصاؤهم بان يحج عنهم فى وقته لعجزهم عنه ويؤيده ما فى الخانية لو بلغ الصبى فحضره الوفاة وأوصى بان يحج عنه حجة الاسلام جازت وصيته عندنا ويحج فجعل المذهب الجواز وهو لا ينافى جعل الوقت من شرائط الوجوب على المشهور المرجح خلاف ما فهم المصنف وبنى عليه صحة الايصاء وعدمها اه قلت فعلى هذا فثمرة الخلاف فى ان الوقت شرط للوجوب أو للاداء لا تظهر فى صحة الوصية وعدمها وانما تظهر فى وجوب الايصاء أو الاحجاج عنه وعدم ذلك فلا يجب على المشهور ويجب على خلافه تأمل (قوله وقد يقال كذلك العقل والبلوغ) أى انهما شرطان لكل عبادة (قوله وخروج الزوج والمحرم معها) قال الرملى وفى البدائع والاصح انه أى المحرم شرط الوجوب اه فقد اختلف التصحيح كما

الذهاب مع الاستئذان وسلم من بحث المحقق ابن الهمام على المشايخ من ان التعريف بالقصد الخاص تعريف له بشرطه وليوافق تعريف بقية العبادات فان الصلاة اسم لافعال مخصوصة هى القيام والقراءة والركوع والسجود والصوم اسم للامساك الخاص والزكاة اسم للايتاء المخصوص فليكن الحج اسما لافعال مخصوصة ولا يراد بالزيارة زيارة البيت فقط وانه حينئذ يصير الحج اسما للطواف فقط وليس كذلك فان ركنه شيآن الطواف بالبيت والوقوف بعرفة بالشرط السابق ويشكل عليه ما قالوا ان المأمور بالحج اذا مات بعد الوقوف بعرفة قبل طواف الزيارة فانه يكون مجزئا بخلاف ما اذا رجع قبله فانه لا وجود للحج الا بوجود ركنيه ولم يوجدا فينبغى أن لا يجزئ الآمر سواء مات المأمور أو رجع وسببه البيت لانه يضاف اليه ولهذا لم يتكرر الحج على المكلف وشرائطه ثلاثة شرائط وجوب وشرائط وجوب اداء وشرائط صحة فالاولى ثمانية على الاصح الاسلام والعقل والبلوغ والحرية والوقت والقدرة على الزاد والقدرة على الراحلة والعلم بكون الحج فرضا وقد ذكر المصنف منها ستة وترك الاول والاخير والعذر له كغيره انهما شرطان لكل عبادة وقد يقال كذلك العقل والبلوغ والعلم المذكور يثبت لمن فى دار الاسلام بمجرد الوجود فيها سواء علم بالفرضية أو لم يعلم ولا فرق فى ذلك بين ان يكون نشأ على الاسلام فيها أو لا فيكون ذلك علما حكميا ولمن فى دار الحرب باخبار رجلين أو رجل وامرأتين ولو مستورين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة والبلوغ والحرية فيه وفى نظائره الخمسة كما عرف أصولا وفروعا والثانية خمسة على الاصح صحة البدن وزوال الموانع الحسية عن الذهاب الى الحج وأمن الطريق وعدم قيام العدة فى حق المرأة وخروج الزوج أو المحرم معها والثالثة أعنى شرائط الصحة أربعة الاحرام بالحج والوقت المخصوص والمكان المخصوص والاسلام ومنهم من

ذكر بدل الاحرام النية وهذا أولى لاستلزامه النية وغيرها وواجباته أعنى التى يلزم بترك واحد منها دم انشاء الاحرام من الميقات ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بالمزدلفة فيما بين طلوع فجر يوم النحر الى طلوع الشمس والحلق أو التقصير والسعى بين الصفا والمروة سبعة أشواط وكونه بعد طواف معتد به ورمى الجمار وبداية الطواف من الحجر الاسود والتيامن فيه والمشى فيه لمن ليس له عذر يمنعه منه والطهارة فيه من الحدث الاصغر والاكبر وستر العورة وأقل الاشواط السبعة وهى ثلاثة وبداية السعى بين الصفا والمروة من الصفا والمشى فيه لمن ليس له عذر وذبح الشاة للقارن أو المتمتع وصلاة ركعتين لكل أسبوع وطواف الصدر والترتيب بين الرمى والحلق والذبح يوم النحر وتوقيت الحلق بالمكان وتوقيته بالزمان وفعل طواف الافاضة فى أيام النحر وماعداهذه المذكورات مماسيأتى بيانه مفصلا سنن وآداب واما محظوراته فنوعان ما يفعله فى نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم الاظفار والتطيب وتغطية الرأس والوجه ولبس المخيط ومايفعله فى غيره وهو حلق رأس الغير والتعرض للصيد فى الحل والحرم واما قطع شجر الحرم فلا ينبغى عده مما نحن فيه كما فى النهاية فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا بالاحرام كذا فى فتح القدير وقد يقال انه كصيد الحرم وقد عده من محظوراته فلا بدع فى أن يكون حراما بجهتين كما لا يخفى ولمن أراد الحج مهمات ينبغى الاعتناء بها وهى البداية بالتوبة بشروطها من رد المظالم الى أهلها عند الامكان وقضاء ماقصر فى فعله من العبادات والندم على تفريطه فى ذلك والعزم على عدم العود الى مثل ذلك والاستحلال من ذوى الخصومات والمعاملات وتحصيل رضا من يكره السفر بغير رضاه وفى الخلاصة معزيا الى العيون اذا أراد الابن أن يخرج الى الحج وأبوه كاره لذلك ان كان الاب مستغنيا عن خدمته فلا بأس به وان كان محتاجا يكره وكذا الام وفى السير الكبير اذا لم يخف عليه الضعف فلا بأس به وكذا ان كرهت خروجه زوجته ومن عليه نفقته وان لم يكن عليه نفقته فلا بأس به مطلقا وفى النوازل ان كان الابن أمرد صبيح الوجه للاب أن يمنعه عن الخروج حتى يلتحى وان كان الطريق مخوفا لا يخرج وان لم يكن أمرد اه وفى فتح القدير والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما ويكره الخروج للغزو والحج لمديون وان لم يكن له مال يقضى به الا ان يأذن الغريم فان كان بالدين كفيل باذنه لا يخرج الا باذنهما وان بغير اذنه فباذن الطالب وحده اه وهذا كله فى حج الفرض اما فى حج النفل فطاعة الوالدين أولى مطلقا كما صرح به فى الملتقط ويشاور ذا رأى فى سفره فى ذلك الوقت لا فى نفس الحج فانه خير وكذا يستخير الله فى ذلك ويجتهد فى تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل بالنفقة الحرام كما ورد فى الحديث مع انه يسقط الفرض عنه معها وان كانت مغصوبة ولا تنافى بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب لعدم القبول ولا يعاقب فى الآخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسى ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب أولى من الاقارب عند بعض الصالحين تبعدا من ساحة القطيعة ويرى المكارى ما يحمله ولا يحمل أكثر منه الا باذنه وقد ذكر عن بعض السلف ويقال انه الشافعى وقيل ابن المبارك وقيل ابن القاسم صاحب الامام مالك انه دفع اليه مطالعة ليحملها الى انسان فامتنع من حملها بدون اذن المكارى لكونه لم يشارطه على ذلك ورعا من فاعله وكذا يحترز من تحميلها فوق ما تطيق ومن تقليل علفها المعتاد بلا ضرورة ولو مملوكة له وفى اجارة الخلاصة حمل البعير

له اعتبارات فاعتبار شرطيته بصحته بعد طلوع الفجر فى الحج وبعد أكثر الطواف فى العمرة واعتبار وجوبه كونه بعد الرمى فى الحج وبعد السعى فى العمرة واعتبار جوازه كون وقته طول العمر كما أفاده فى شرح اللباب أقول فعلى هذا فقول المؤلف الآتى والترتيب بين الرمى والحلق ليس واجبا آخر لانه المراد من قوله هنا والحلق أو التقصير تامل (قوله انه دفع اليه مطالعة) الذى فى النهر بطاقة وهى الرقعة الصغيرة المربوطة بالثوب التى فيها رقم ثمنه كما فى القاموس والمراد بها هنا المكتوب (قوله وفى اجارة الخلاصة الخ) قال الرملى نقله فيها عن الفتاوى الصغرى وأقول لعمرى هذا اجحاف على الجمال وانصاف فى حق الجمل فتأمل وذكر فى الجوهرة ان المن ستة وعشرون أوقية والاوقية سبعة مثاقيل وهى عشرة دراهم والمائتان وأربعون مناهى الوسق فيكون حمل الجمل وسقا وهو بالارطال الرملية تسعة وستون رطلا وثلث رطل وهو قنطار دمشقى تقريبا على ان الرطل الرملى تسعمائة درهم ويلائم تفسير الوسق بحمل البعير مائتان وأربعون منا ولا يلائم التفسير بغيره تامل مائتان

(قوله والا وشارك فالاستحلال من الشركاء مخلص) كذا في بعض النسخ وفي بعضها والا فلا يشارك وفي بعضها والا لا ولو شارك فالاستحلال مخلص وهي أحسن (قوله خوفا مما ذكرنا) من الرياء والسمعة والفخر (قوله وهو البيت كذلك)

ما ثنتان وأربعون منا وحمل الحمار مائة وخمسون منا قالوا ولا يشارك في الزاد واجتماع الرفقة كل يوم على طعام أحدهم أحل وينبغي أن يستثني ما اذا علمت المسامحة بينهما فله المشاركة والا وشارك فالاستحلال من الشركاء مخلص وتجريد السفر عن التجارة أحسن ولو اتجر لا ينقص ثوابه كالغازي اذا اتجر كما ذكره الشارح في السير واما عن الرياء والسمعة والفخر ظاهرا أو باطنا ففرض وخلط التجارة بهذا القسم كما في فتح القدير مما لا ينبغي واما الركوب في المحمل فكرهه بعضهم خوفا مما ذكرنا ولم يكرهه بعضهم اذا تجرد عن ذلك في التحقيق لا اختلاف وركوب المحمل أفضل ويكره الحج على الحمار والظاهر انها تنزيهية بدليل أفضلية ما قابله والمشي أفضل من الركوب لمن يطيقه ولا يسيء خلقه واما حج النبي صلى الله عليه وسلم راكبا فلانه كان القدوة فكانت الحاجة ماسة الى ظهوره ليراه الناس وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى في محله ولا يماكس في شراء الادوات والزاد ويستحب أن يجعل خروجه يوم الخميس أو يوم الاثنين ويفعل ما ذكره العلماء في آداب السفر (قوله فرض مرة على الفور) أي فرض الحج في العمر مرة واحدة في أول سني الامكان والفور في اللغة من فور القدر غليانها وفعل ذلك من فوره أي من وجهه ذلك وهو من فور القدر قبل ان تسكن قال الله تعالى من فورهم هذا ولم يذكر المصنف فرضيته قصدا لانها من المسائل الاعتقادية فليست من مسائل الفقه لان مسائله ظنية وانما ذكره توطئة لما بعده ودليله القرآن ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والسنة كثيرة واما كونه لا يتعدد فلان سببه وهو البيت كذلك واما تكرر وجوب الزكاة مع اتحاد المال فلان سببه هو النامي تقديرا وتقدير النماء دائر مع حولان الحول اذا كان المال معدا للاستنماء في الزمان المستقبل وتقدير النماء الثابت في هذا الحول غير تقدير النماء في حول آخر فالمال مع هذا النماء غير المجموع منه ومن النماء الآخر فيتعدد حكما كتعدد الوجوب بتعدد النصاب ولرواية أحمد مرفوعا الحج مرة فمن زاد فهو تطوع واما كونه على الفور فهو قول أبي يوسف وأصح الروايتين عن أبي حنيفة وعند محمد يجب على التراخي والتعجيل أفضل كذا في الخلاصة وتحقيقه ان الامر انما هو طلب المأمور به ولا دلالة له على الفور ولا على التراخي فأخذ به محمد وقواه بانه عليه السلام حج سنة عشر وفرضية الحج كانت سنة تسع فبعث أبا بكر حج بالناس فيها ولم يحج هو الى القابلة وأما أبو حنيفة وأبو يوسف فقالا الاحتياط في تعيين أول سني الامكان لان الحج له وقت معين في السنة والموت في سنة غير نادر فتأخيره بعد التمكن في وقته تعريض له على الفوات فلا يجوز وبهذا حصل الجواب عن تأخيره عليه الصلاة والسلام اذ لا يتحقق في حقه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبهذا التقرير علم ان الفورية ظنية لان دليل الاحتياط ظني ومقتضاه الوجوب واذا أخره وأداه بعد ذلك وقع اداء ويأثم بالتأخير لترك الواجب وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا أخره فعلى الصحيح يأثم ويصير فاسقا مردود الشهادة وعلى قول محمد لا وينبغي ان لا يصير فاسقا من أول سنة على المذهب الصحيح بل لا بد أن يتوالى عليه سنون لان التأخير في هذه الحالة صغيرة لانه مكروه تحريما ولا يصير فاسقا بارتكابها مرة بل لا بد من الاصرار عليها واذا حج في آخر عمره ارتفع الاثم اتفاقا قال الشارح ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع ولا يخفى ما فيه وان المشايخ اختلفوا على قول محمد فقيل يأثم مطلقا وقيل لا يأثم

أي لا يتعدد (قوله ارتفع الاثم اتفاقا) كذا في التبيين وقال نوح افندي الظاهر ان مراده بالاثم اثم تفويت الحج لا اثم تأخيره فانه لا يرتفع عند أبي يوسف كما مر ويدل عليه قوله ولو مات ولم يحج اثم بالاجماع أي اثم تفويته لانه بتأخيره عرضه على الفوات اه وفيما استدل به نظر يدل عليه بحث المؤلف في كلام الزيلعي ونقل الاقوال الثلاثة وما ذاك الا في التأخير اذ لا شك في اثم تارك فرض قطعي والا لم يكن فرضا ولا واجبا فالمراد في الموضعين اثم التأخير يدل عليه

فرض مرة على الفور

ما قال في الفتح ثم على ما أورده المصنف يأثم بالتأخير عن أول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع الاثم اه وفي القهستاني فيأثم عند الشيخين بالتأخير الى غيره بلا عذر الا اذا أدى ولو في آخر عمره فانه رافع للاثم بلا خلاف وحينئذ فهو مخالف لما نقله عن صدر الشريعة من عدم ارتفاع الاثم عند الثاني (قوله فقيل يأثم مطلقا) قال في النهر لم أر عن محمد القول بالاثم مطلقا اذ بتقديره يرتفع الخلاف فالظاهر ان هذا سهو نعم المنقول عنه كما في الفتح انه على التراخي فلا يأثم اذا حج قبل موته واذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم ونقل

القولين الآخرين ثم قال وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اعتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل من الاخيرة من سنة رأى في نفسه الضعف وقيل يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى اه ولا يخفى عليك ما فيه فان ما ادعى عدم رؤيته نقله بيده وتلفظه بفيه وهو قول الفقيه فاذا مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه أثم وهو معنى قول المؤلف يأثم مطلقا أي سواء فجأه الموت أولا وقوله ابتقديره يرتفع الخلاف ممنوع فانه على قول الامامين يأثم بالتأخير عن أول سني الامكان كما مر وعلى قول محمد يظهر بالموت اثمه وكلام المؤلف فيما اذا مات والفرق واضح تدبر (قوله فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة) قال الرملي قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن العمادي مفتي الشام في مناسكه واذا حج حجة الاسلام فصدقة التطوع بعد ذلك أفضل من حج التطوع عند محمد والحج أفضل عند أبي يوسف ٣٣٤ وكان أبو حنيفة رحمه الله يقول بقول محمد فلما حج ورأى ما فيه من أنواع المشقات الموجبة لتضاعف الحسنات رجع الى قول أبي يوسف اه قلت قد يقال ان صدقة التطوع في زماننا أفضل لما يلزم الحاج غالبا من ارتكاب المحظورات ومشاهدته

بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضلت عن مسكنه وعما لابد له منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله

لفواحش المنكرات وشح عامة الناس بالصدقات وتركهم الفقراء والايتام في حسرات ولاسيما في أيام الغلاء وضيق الاوقات وبتعدي النفع تتضاعف الحسنات ثم رأيت في متفرقات اللباب الجزم بان الصدقة أفضل منه وقال شارحه القاري أي على ماهو المختار كما في التجنيس ومنية المفتي وغيرهما ولعل ذلك الصدقة محمولة على اعطاء الفقير الموصوف بغاية الفاقة أو في حال المجاعة والا فالحج مشتمل على النفقة بل ورد ان الدرهم الذي ينفق في الحج بسبعمائة الخ قلت قد يقال ما ورد محمول على الحج الفرض على انه لا مانع من كون الصدقة للمحتاج أعظم أجرا من سبعمائة (قوله ولا يخفى الخ) قال منلا علي في شرح المنسك المتوسط نعم قد يفرض لعارض كنذر أو ايصاء بعد فساد أو احصار أو الشروع فيه بمباشرة احرام الخ (قوله فلا حج على عبد الخ) أي لا يجب عليه لكنه يصح منه ويقع نفلا (قوله ولا على صبي الخ) أي لا يجب عليه أيضا فلو حج وهو مميز بنفسه أو غير مميز باحرام وليه فهو نفل وأما غير العاقل فاختلف فيه ففي البدائع لا يجوز أداء الحج من المجنون والصبي الذي لا يعقل كما لا يجب عليهما وقال ابن أمير حاج قال مشايخنا وغيرهم بصحة حج الصبي ولو كان غير مميز وكذا بصحة حج المجنون اه وينبغي الجمع بينهما

مطلقا وقيل ان خاف الفوات بان ظهرت له مخايل الموت في قلبه فأخره حتى مات اثم وان فجأه الموت لا يأثم وينبغي اعتماد القول الاول وتضعيف القول الثاني لانه حينئذ يفوت القول بفرضية الحج لان فائدتها الاثم عند عدم الفعل سواء كان مضيقا أو موسعا اللهم الا أن يقال وفائدتها على هذا القول وجوب الايصاء عليه قبيل موته واذا لم يوص يأثم لترك هذا الواجب لا لترك الحج وعلم من قوله فرض مرة ان ما زاد عليها فهو تطوع ويشهد له الحديث السابق وعند الشافعية ان الحج لا يوصف بالنفلية بل المرة الاولى فرض عين وما زاد ففرض كفاية لان من فروض الكفاية ان يحج البيت كل عام ولم أره لائمتنا بل صرحوا بالنفلية فقالوا حج النفل أفضل من الصدقة ولا يخفى انه اذا نذر الحج فانه يصير فرضا أيضا ومن فروعه ما في الخلاصة رجل قال لله علي مائة حجة لزمته كلها ولو قال أنا أحج لا حج عليه ولو قال اذا دخلت الدار فأنا أحج لزمه عند الشرط ولو قال المريض ان عافاني الله تعالى من مرضي هذا فعلي حجة فبرئ لزمته حجة وان لم يقل على حجة لله لان الحجة لا تكون الا لله ولو برأ وحج جاز عن حجة الاسلام ولو نوى غير حجة الاسلام صحت نيته اه وظاهره انه ينصرف الى حجة الاسلام من غير نيته وينبغي أن ينصرف الى غير حجة الاسلام بغير نية الا أن ينويها وقد صرح به الشارح الزيلعي في كتاب الاضحية لكن علل المحقق ابن الهمام لما في الخلاصة بان الغالب ان يريد به المريض الذي فرط في الفرض حتى مرض وقد قدمنا ان الحج يتصف بالحرمة اذا كان المال حراما ويمكن أن يقال انه يكون واجبا وهو ما اذا جاوز الميقات بغير احرام فانهم قالوا يجب عليه أحد النسكين اما الحج أو العمرة واذا اختار الحج فانه يتصف بالوجوب وقد قدمنا انه يتصف بالكراهة وهو حجه بغير اذن أبويه بشرطه أو بغير اذن صاحب الدين فتحرر من هذا انه يكون فرضا وواجبا ونفلا وحراما ومكروها والظاهر انه لا يتصف بالاباحة لانه عبادة وضعا (قوله بشرط حرية وبلوغ وعقل وصحة وقدرة زاد وراحلة فضل عن مسكنه وعما لابد منه ونفقة ذهابه وايابه وعياله) فلا حج على عبد ولو مدبرا أو أم ولد أو مكاتبا أو مبعضا أو مأذونا له في الحج ولو كان بمكة لعدم ملكه بخلاف الصوم والصلاة لان الحج لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما ولفوات حق المولى في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع والمولى وان أذنه فقد أعاره منافعه والحج لا يجب بقدرة عارية ولا على صبي ولا مجنون وفي المعتوه

خلاف

بحمل الاول على مجنون ليس له قابلية النية فى الاحرام كالصبي الذى لا يعقل والثانى على الذى له بعض الادراكات الشرعية وعلى صحة حج الصبي الغير المميز اذا ناب عنه وليه فى النية كذا فى شرح لباب المناسك لمنلا على القارى أقول المتعين حمل ما فى البدائع على أداء المجنون والصبي بنفسهما بلا ولى وحمل ما نقله ابن أمير حاج على ما اذا أحرم عنهما وليهما فان المجنون كالصبي فى ذلك كما سنذكره قريبا عن الذخيرة والولوالجية وغيرهما (قوله والمراد بالصحة صحة الجوارح) قال فى النهر قال بعض المتأخرين يرد عليه المريض اذا كان صحيح الجوارح فانه لا يجب عليه الحج أيضا ومن ثم فسرها بعضهم بصحة البدن ويرد عليه ان الاعمى كذلك بدليل ان تصرفه ينفذ من كل المال مع انه لا يجب عليه الحج والاولى أن يفسر بسلامة البدن من الآفات المانعة عن القيام بما لا بد منه فى السفر (قوله فلا يجب أداء الحج على مقعد الخ) الاصوب أن يقول فلا يجب الحج الخ ويسقط لفظة أداء ليوافق قوله بعده لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاحجاج عنهم الخ لان هذا بناء على ان الصحة من شرائط الوجوب فينافيه التعبير بالاداء تامل (قوله

خلاف فى الاصول فذهب المصنف تبعا لفخر الاسلام الى انه يوضع عنه الخطاب كالصبي فلا يجب عليه شئ من العبادات وذهب الدبوسي فى التقويم الى انه مخاطب بالعبادات احتياطا والمراد بالصحة صحة الجوارح فلا يجب اداء الحج على مقعد ولا على زمن ولا مفلوج ولا مقطوع الرجلين ولا على المريض والشيخ الذى لا يثبت بنفسه على الراحلة والاعمى والمحبوس والخائف من السلطان الذى يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج بانفسهم ولا الاحجاج عنهم ان قدروا على ذلك هذا ظاهر المذهب عن أبى حنيفة وهو رواية عنهما وظاهر الرواية عنهما انه يجب عليهم الاحجاج فان أحجوا أجزأهم ما دام العجز مستمرا بهم فان زال فعليهم الاعادة بانفسهم وظاهر ما فى التحفة اختياره فانه اقتصر عليه وكذا الاسبيجابى وقواه المحقق فى فتح القدير ومشى على ان الصحة من شرائط وجوب الاداء والحاصل انها من شرائط الوجوب عنده ومن شرائط وجوب الاداء عندهما وفائدة الخلاف تظهر فى وجوب الاحجاج كما ذكرنا وفى وجوب الايصاء ومحل الخلاف فيما اذا لم يقدر على الحج وهو صحيح اما ان قدر عليه وهو صحيح ثم زالت الصحة قبل أن يخرج الى الحج فانه يتقرر دينا فى ذمته فيجب عليه الاحجاج اتفاقا اما ان خرج فمات فى الطريق فانه لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب كذا فى التجنيس ولا فرق فى الاعمى بين ان يجد قائدا اولا هو المشهور عن أبى حنيفة لان القادر بقدرة غيره ليس بقادر ولو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط عنهم حتى لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج واما القدرة على الزاد والراحلة فالفقهاء على انه من شرط الوجوب فلا وجوب أصلا يتعلق بالفقير لاشتراط الاستطاعة فى آية الحج وفسرت بهما والذى عليه أهل الاصول ومنهم صاحب التوضيح تبعا لفخر الاسلام ان القدرة الممكنة كالزاد والراحلة للحج شرط وجوب الاداء لا شرط الوجوب لان الوجوب جبرى لا صنع للعبد فيه وليس فيه تكليف لانه طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك ألا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول

ولا مقطوع الرجلين) الظاهر ان مقطوع الرجل الواحدة ومقطوع اليدين كذلك لظهور الحرج عليهما ان وقع التكليف للحج بانفسهما ثم رأيت الكرمانى نص على مقطوع اليدين أيضا ومقطوع الرجل الواحدة بالاولى كذا فى شرح اللباب لمنلا على القارى (قوله والمحبوس) قال العلامة منلا على القارى فى شرحه على لباب المناسك نقلا عن شمس الاسلام ان السلطان ومن بمعناه من الامراء ذوى الشان ملحق بالمحبوس فى هذا الحكم فيجب الحج فى ماله يعنى اذا كان له مال غير مستغرق لحقوق الناس فى ذمته دون نفسه لانه متى خرج من مملكته تخرب البلاد وتقع الفتنة بين العباد وربما يقتل فى تلك الحالة وربما لا يمكنه ملك آخر من الدخول فى حد مملكته فتقع فتنة عظيمة تفضى الى مضرة بليغة لعامة المسلمين فى أمر الدنيا والدين اه والظاهر ان هذا بالنسبة الى من تكون سلطنته ثابتة بالشرائط الشرعية والا فيجب عليه خلع نفسه واقامة من يستحق الخلافة مقامه فى أمره ان لم يتفرع عليه فساد عسكره اه ما فى شرح اللباب (قوله وظاهر ما فى التحفة اختياره) قال الرملى تقدم فى تعداد الشرائط ان من شرائط الوجوب الصحة على الاصح تامل اه وذكر منلا على فى شرح اللباب انه مشى عليه فى النهاية وانه قال فى البحر العميق هو المذهب الصحيح وان الثانى صححه قاضيخان فى شرح الجامع واختاره كثير من المشايخ ومنهم ابن الهمام اه فقد اختلف الترجيح (قوله كالفقير اذا حج) أى فانه يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه أن يحج قال فى فتح القدير وهو معلل بامرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج عنه فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان والثانى ان الفقير

اذا وصل الى المواقيت صار حكمه حكم أهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحلة اه وتمامه فيه (قوله والفقير لا يتأتى فيه ذلك) أى لانه لو كان له مال يوصى به لوجب عليه الاداء بنفسه لانه واجد للزاد والراحلة وفيه نظر لانه قد يحدث له ملك ذلك فى وقت لا يمكنه فيه الخروج والمعتبر ملكه ذلك وقت الامكان كما يأتى ولانه قد يكون له ما يحتاج اليه من مسكن وخادم فيمكنه الايصاء من ثمنه لانه يستغنى عنه بعد موته وعلى جعل القدرة المذكورة شرط وجوب لا شرط وجوب الاداء لا يلزمه شئ من ذلك لعدم أصل الوجوب عليه بخلاف ما اذا جعلت شرط وجوب الاداء لانه يتأتى فيه لزوم الايصاء مما ذكرنا فقد ظهر الفرق بينهما تامل (قوله وأطلق فى الزاد الخ) قال ابن العمادى فى منسكه وههنا فائدة ينبغى للعامة التنبه لها وهى ان عدم القدرة على ما جرت به العادة المحدثة لكثير من أهل الثروة برسم الهدية للاقارب والاصحاب ليس بعذر مرخص لتأخير الحج فان هذا ليس من الحوائج الشرعية فمن امتنع من الحج بمجرد ذلك حتى مات فقد مات عاصيا والحذر من ذلك اه قال بعض الفضلاء ونحوه لابن أمير حاج اه (قوله والناس متفاوتون فى ذلك) قال فى الفتح فليس كل من قدر على ما تيسر من خبز وجبن دون لحم قادرا على الزاد بل ربما يهلك بمداومته ثلاثة أيام مرضا اذا كان مترفها معتادا اللحم والاطعمة المترفهة (قوله لو قدر على غير الراحلة الخ) قال العلامة الشيخ رحمة الله السندى تلميذ المحقق ابن الهمام فى منسكه الكبير واعلم ان مراد الفقهاء من الراحلة المركب من الابل ذكرا كان أو أنثى كما قاله الجوهرى ثم هل هو شرط بخصوصه أو غيره من الدواب داخل فى حكمه لم أر تعرض الاصحاب لذلك وتعرض له بعض العلماء من الشافعية فقال المحب الطبرى وفى معنى الراحلة كل حمولة اعتيد الحمل عليها فى طريقه أى الحج من برذون أو بغل أو حمار وقال الاذرعى منهم هو صحيح فيمن بينه وبين مكة مراحل يسيرة جرت العادة بالسفر عليها فى مثل تلك المسافة دون المراحل البعيدة كاهل المشرق والمغرب مثلا لان غير الابل لا يقوى على قطع المسافات الشاسعة غالبا اه وهو تفصيل حسن جدا ولم أر فى كلام أصحابنا ما يخالفه بل ينبغى أن يكون هذا التفصيل مرادهم اه (قوله ولم أره صريحا) قال الشيخ اسمعيل قد رأيت ولله تعالى الحمد فى المجتبى برمز شرح الصباغى ما هو صريح فيه ولفظه ولو ملك كراء حمار أو كراء بعير عقبة فهو عاجز عن الراحلة اه لكن فى ذخيرة العقبى والراحلة فسل الناقة التى تصلح لان ترحل والمراد ههنا المركب مطلقا اه وقال الرملى الفقه يقتضى الوجوب فى البغل والحمار والفرس اذ هو منوط بالاستطاعة وهى أعم واشتراط ذكر الابل أو انثاه لا دليل عليه تامل اه وينبغى التفصيل كما بحثه السندى فى منسكه الكبير وهو الوجوب عند قرب المسافة بخلاف المشرقى والمغربى (قوله ويعتبر فى حق كل انسان ما يبلغه الخ) قال منلا على القارى فى شرحه على لباب المناسك فهو اما بركوب زاملة أو شق محمل وأما المحفة فمن مبتدعات المترفهة فليس لها عبرة اه أقول الظاهر ان المراد بالمحفة التخت المعروف فى زماننا الذى يحمل على جملين أو بغلين لا المحارة لانها شق المحمل كما فسره المؤلف تامل ثم رأيت بعض الفضلاء نقل عن الشيخ عبد الله العفيف فى شرح منسكه انه اعترض كلام منلا على فقال لا يخفى منابذته لما قرروه من انه يعتبر فى حق كل ما يليق بحاله عادة وعرفا اذ كثير من المترفهين لا يقدر على الركوب الا فى المحفة لا سيما عند بعد المسافة فمن كان كذلك ينبغى أن يعتبر فى حقه بلا ارتياب وأما لو قدر على غيرها من محمل أو رأس زاملة فلا يعذر ولو كان شريفا أو وجيها أو ذا ثروة اه (قوله على رأس زاملة) قال فى السراج الزاملة البعير يحمل عليه

وقد ظهر للعبد الضعيف ان الفقهاء انما لم يوافقوا الاصوليين على ذلك لما انه لا فائدة فى جعله شرط وجوب الاداء لان فائدة الفرق بينهما هو لزوم الايصاء عند الموت وعدمه والفقير لا يتأتى فيه ذلك فلهذا جعلوا القدرة من شرائط أصل الوجوب ولم أر من نبه على هذا وقول المحقق فى فتح القدير واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا نعلم عن أحد خلافه مراده عن أحد من الفقهاء والا فقد علمت ان الاصوليين على خلافه وعلى ما ذكره الاصوليون فلا يتأتى بحثه المذكور فى الفقير كما لا يخفى وأطلق فى الزاد فأفاد انه يعتبر فى حق كل انسان ما يصح به بدنه والناس متفاوتون فى ذلك والراحلة فى اللغة المركب من الابل ذكرا كان أو أنثى وهى فاعلة بمعنى مفعولة وفيه اشارة الى انه لو قدر على غير الراحلة من بغل أو حمار فانه لا يجب عليه ولم أره صريحا وانما صرحوا بالكراهة ويعتبر فى حق كل انسان ما يبلغه فمن قدر على رأس زاملة وهو المسمى فى عرفنا راكب مقتب وأمكنه السفر عليه وجب والا بان كان مترفها فلا بد أن يقدر على شق محمل وهو المسمى فى عرفنا محارة أو موهية وان أمكنه أن يكترى عقبة لا يجب عليه لانه غير قادر على الراحلة فى جميع الطريق وهو الشرط سواء كان قادرا على المشى أولا والعقبة أن يكترى اثنان راحلة يتعقبان عليها يركب أحدهما مرحلة والآخر

مرحلة

المسافر متاعه وطعامه (قوله ولم أره لأئمتنا) قال الرملي بل قواعدنا موافقة لهم وأنت عالم بأن من لم يجد معادلا غير قادر وماذكره من وضع زاده وقربته الخ فاسد اذ المسئلة مصورة فيمن يقدر على الشق فقط وحيث قدر على المحمل فلا كلام في الوجوب تأمل (قوله ومن حولها كأهلها) قال في المنسك المتوسط المسمى لباب المناسك ومن كان داخل المواقيت فهو كالمكي في عدم اشتراط الراحلة وقيل بل من كان دون مدة السفر فمن كان من مكة على ثلاثة أيام فصاعدا فهو كالآفاقي في حق الراحلة وهو اختيار جماعة اهـ وقوى الثاني شارحه منلا على القاري (قوله وفي قوله ومالا بد منه اشارة الخ) وجه الاشارة ان المراد به كما في الفتح غير المسكن كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمته وآلات حرفته وقضاء ديونه والمسكن مثلها الا ان الجميع من الحوائج الاصلية فاشتراط الحاجة في غير المسكن يشير الى اشتراطها فيه أيضا وجعل في النهر الاشارة من العدول عن التعبير بالدار الى المسكن وما فعله المؤلف أحسن لئلا يرد عليه ما اذا كان ساكنا فيه ويستغني عنه بسكناه في غيره أيضا (قوله بخلاف ما اذا كان سكنه) الضمير في كان يعود الى الدار على تأويل المسكن أو المكان أي بخلاف ما اذا كان سكناه وهو كبير الخ فقوله سكنه بالحركات الثلاث خبر كان وهو اسم بمعنى المسكن لا فعل وقوله وهو كبير جملة حالية (قوله ولو لم يكن له مسكن الخ) هذا محمول على ما قبل حضور الوقت الذي يخرج فيه أهل بلده فلو حضر تعين أداء النسك عليه فليس له أن يدفعه عنه اليه كما ذكره منلا على القاري في شرحه على لباب المناسك وصرح به في اللباب حيث قال ومن له مال يبلغه ولا مسكن له ولا خادم فليس له صرفه اليه ان حضر الوقت بخلاف من له

مرحلة وشق المحمل جانبه لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب أحد جانبيه وقد رأيت في كتب الشافعية ان من الشرائط أن يجد له من يركب في الجانب الآخر وهو المسمى بالمعادل وان لم يجد لا يجب الحج عليه ولم أره لأئمتنا ولعلهم انما لم يذكروه لما انه ليس بشرط لامكان أن يضع زاده وقربته وأمتعته في الجانب الآخر وقد وقع لي ذلك في الحجة الثانية في الرجعة لم أجد معادلا يصلح لي ففعلت ذلك لكن حصل لي نوع مشقة حين يقل الماء والزاد والله أعلم بحقيقة الحال ثم القدرة على الزاد لا تثبت الا بالملك لا بالاباحة والقدرة على الراحلة لا تثبت الا بالملك أو الاجارة لا بالعارية والاباحة فلو بذل الابن لابيه الطاعة وأباح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وكذا لو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه القبول لان شرائط أصل الوجوب لا يجب عليه تحصيلها عندهما ثم اشتراط القدرة على الزاد عام في حق كل أحد حتى أهل مكة وأما القدرة على الراحلة فشرط في حق غير المكي وأما هو فلا ومن حولها كأهلها لانه لا يلحقهم مشقة فاشبه السعي الى الجمعة اما اذا كان لا يستطيع المشي أصلا فلا بد منه في حق الكل وفي قوله ومالا بد منه اشارة الى ان المسكن لا بد أن يكون محتاجا اليه للسكنى فلا تثبت الاستطاعة بدار يسكنها وعبد يستخدمه وثياب يلبسها ومتاع يحتاج اليه وتثبت الاستطاعة بدار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج بخلاف ما اذا كان سكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيعه والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه ويحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والاقتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان أفضل ولو لم يكن له مسكن ولا خادم وعنده مال يبلغ ثمن ذلك ولا يبقى بعده قدر ما يحج به فانه لا يجب عليه الحج لان هذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اليه أشار في الخلاصة وأشار بقوله ومالا بد منه الى انه لا بد أن يفضل له مال بقدر رأس مال التجارة بعد الحج ان كان تاجرا وكذا الدهقان والمزارع أما المحترف فلا كذا في الخلاصة ورأس المال يختلف باختلاف الناس والمراد بالعيال من تلزمه نفقته قال الشارح ويعتبر في نفقته ونفقة عياله الوسط من غير تبذير ولا تقتير وقد يقال اعتبار

مسكن يسكنه لا يلزمه بيعه قال منلا على في شرحه والفرق بينهما ما في البدائع وغيره عن أبي يوسف انه قال اذا لم يكن له مسكن ولا خادم وله مال يكفيه لقوت عياله من وقت ذهابه الى حين ايابه وعنده دراهم تبلغه الى الحج لا ينبغي أن يجعل ذلك في غير الحج وان فعل أثم لانه مستطيع بملك الدراهم فلا يعذر في الترك ولا يتضرر بترك شراء المسكن والخادم بخلاف بيع المسكن والخادم فانه يتضرر ببيعهما اهـ على انه قال بعض الفضلاء ان عبارة الخلاصة خلاف ما نقله المؤلف عنها ونص عبارتها ناقلا عن التجريد ان كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه فعليه أن يبيعه ويحج به وان لم يكن له مسكن ولا شئ من ذلك وعنده دراهم يبلغ بها الحج ويبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وثوب فعليه الحج وان جعلها في غير الحج أثم اهـ فتعين ما قدمناه عن اللباب وبه صرح في التتارخانية أيضا (قوله اليه أشار في الخلاصة) أقول الذي رأيته في الخلاصة خلافه ونصها وان لم يكن له مسكن ولا شئ من ذلك وعنده دراهم تبلغ به الحج وتبلغ ثمن مسكن وخادم وطعام وقوت عليه الحج وان جعلها في غيره أثم اهـ بحروفه (قوله وقد يقال اعتبار

وأمن طريق ومحرم أو زوج لامرأة في سفر

الوسط في نفقة الزوجة مخالف للمفتى به فيها فان الفتوى اعتبار حالهما والوسط انما يعتبر فيما اذا كان أحدهما غنيا والآخر فقيرا كما سيأتي في باب النفقات ان شاء الله تعالى وأشار بقوله نفقة ذهابه وايابه الى انه ليس من الشرط قدرته على نفقته ونفقة عياله بعد عوده وهو ظاهر الرواية وقيل لا بد من زيادة نفقة يوم وقيل شهر والاول عن أبي حنيفة والثاني عن أبي يوسف ودخل تحت نفقة عياله سكناهم ونفقتهم وكسوتهم وان النفقة تشمل الطعام والكسوة والسكنى وقد قدمنا ان من الشرائط الوقت أعني أن يكون مالكا لما ذكر في أشهر الحج حتى لو ملك ما به الاستطاعة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وأفاد هذا قيدا في صيرورته دينا اذا افتقر وهو أن يكون مالكا في أشهر الحج فلم يحج والاولى أن يقال اذا كان قادرا وقت خروج أهل بلده ان كانوا يخرجون قبل أشهر الحج لبعد المسافة أو كان قادرا في أشهر الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شئ عليه كذا في فتح القدير (قوله وأمن طريق) أي وبشرط أمن طريق يعني وقت خروج أهل بلده وان كان مخيفا في غيره وحقيقة أمن الطريق أن يكون الغالب فيه السلامة كما اختاره الفقيه أبو الليث وعليه الاعتماد وما أفتى به أبو بكر الرازي من سقوط الحج عن أهل بغداد وقول أبي بكر الاسكاف لا أقول الحج فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثمائة وقول الثلجي ليس على أهل خراسان حج مذ كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق فلا يعارض ما ذكرنا وما قاله الصفار من اني لا أرى الحج فرضا من حين خرجت القرامطة وما علل به في الفتاوى الظهيرية بان الحاج لا يتوصل الى الحج الا بالرشوة للقرامطة وغيرهم فتكون الطاعة سببا للمعصية مردود بان هذا لم يكن من شأنهم لانهم طائفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين وأخذ أموالهم وكانوا يغلبون على أماكن ويترصدون للحاج وعلى تقدير أخذهم الرشوة فالاثم في مثله على الآخذ لا المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء ولا يترك الفرض لمعصية عاص قال في فتح القدير والذي يظهر أن يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا وسمعوا ان طائفة تعرضت للطريق ولها شوكة والناس يستضعفون أنفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل أنهار لا بحار كما في الحديث سيحان وجيحان والفرات والنيل كل من أنهار الجنة (قوله ومحرم أو زوج لامرأة في سفر) أي وبشرط محرم الى آخره لما في الصحيحين لا تسافر امرأة ثلاثا الا ومعها محرم وزاد مسلم في رواية أو زوج وروى البزار لا تحج امرأة الا ومعها محرم فقال رجل يا رسول الله اني كتبت في غزوة وامرأتي حاجة قال ارجع فحج معها وأفاد هذا كله ان النسوة الثقات لا تكفي قياسا على المهاجرة والمأسورة لانه قياس مع النص ومع وجود الفارق فان الموجود في المهاجرة والمأسورة ليس سفرا لانها لا تقصد مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة حتى لو وجدت مأمنا كعسكر المسلمين وجب أن

الوسط الخ) قال الرملي ليس هذا المقصود بل المقصود اعتبار الوسط من حاله المعهود ولذا أعقبه بقوله من غير تبذير ولا تقتير تأمل (قوله كان في سعة من صرفها الى غيره) أي من شراء مسكن وخادم وتزوج ونحو ذلك لكن ان صرفه على قصد حيلة اسقاط الحج عنه فكرهه محمد ولا بأس به عند أبي يوسف شرح اللباب لمنلا علي (قول المصنف وأمن طريق) اختلف هل هو من شرائط الوجوب أو الاداء والمرجح الثاني كما سيأتي (قوله وعلى تقدير أخذهم الرشوة الخ) كذا في الفتح قال في النهر ورده بعض المتأخرين بان ما ذكر في القضاء ليس على اطلاقه بل فيما اذا كان المعطي مضطرا بان لزمه الاعطاء ضرورة عن نفسه أو ماله أما اذا كان بالالتزام منه فبالاعطاء أيضا يأثم وما نحن فيه من هذا القبيل اهـ وأراد ببعض المتأخرين ابن كمال باشا في شرحه على الهداية وفي حاشية الرملي وان كان الاثم على الآخذ لكن وجود الضرر العائد على المعطي في ماله صيره عذرا في ترك الحج لا كون الاثم لذلك ولو صح هذا للزم الحج مع تحقق القتل والنهب اهـ وأجيب

تقر

عما في النهر بانه قد يقال ان المعطي مضطر لاسقاط الفرض عن نفسه ولهذا والله تعالى أعلم جزم في الدر المختار بما في الفتح ثم قال وسيجيء آخر الكتاب ان قتل بعض الحجاج عذر وهل ما يؤخذ في الطريق من المكس والخفارة عذر قولان والمعتمد لا كما في القنية والمجتبى وعليه فيحتسب في الفاضل عما لا بد منه القدرة على المكس ونحوه كما في مناسك الطرابلسي اهـ وأما ما قاله

تقر ولانه يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها ولهذا تحرم الخلوة بالاجنبية وان كان معها غيرها من النساء والمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بقرابة أو رضاع أو مصاهرة أطلقه فشمل المسلم والذمي والحر والعبد ولا يرد عليه المجوسي الذي يعتقد اباحة نكاحها والمسلم القريب اذا لم يكن مأمونا والصبي الذي لم يحتلم والمجنون لان المقصود من المحرم الحفظ والصيانة لها وهو مفقود في هؤلاء الاربعة ولم أر من شرط في الزوج شروط المحرم وينبغي انه لا فرق لان الزوج اذا لم يكن مأمونا أو كان صبيا أو مجنونا لم يوجد منه ما هو المقصود كما ذكرنا وعبارة المجمع أولى وهي ويشترط في حج المرأة من سفر زوج أو محرم بالغ عاقل غير مجوسي ولا فاسق مع النفقة عليه وأطلق المرأة فشمل الشابة والعجوز لاطلاق النصوص والمرأة هي البالغة لان الكلام فيمن يجب عليه الحج فلذا قالوا في الصبية التي لم تبلغ حد الشهوة تسافر بلا محرم فان بلغتها لا تسافر الا به والمراد خطاب وليها بان يمنعها من السفر وان لم يكن لها ولي فلا تستصحب في السفر لان المراد انها يحرم عليها الا انها غير مكلفة حتى تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وقيد بالسفر وهو ثلاثة أيام بلياليها لانه يباح لها الخروج الى ما دون ذلك لحاجة بغير محرم وأشار بعدم اشتراط رضا الزوج الى انه ليس له منعها عن حجة الاسلام اذا وجدت محرما لان حقه لا يظهر في الفرائض بخلاف حج التطوع والمنذور وأشار المصنف الى ان أمن الطريق والمحرم من شرائط الوجوب لانه عطفه على ما قبله وهو أحد القولين وقيل شرط وجوب الاداء وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب الوصية وفي وجوب نفقة المحرم وراحلته اذا أبى أن يحج

الرملي فلا يخفى ما فيه اذ القتل والنهب المؤدي الى الهلاك ليس كهذا بلا شبهة تدبر (قوله على التأبيد الخ) مخرج لاخت زوجته وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح لكنه مخرج للزوج أيضا ولو عرف بما حل الوطء وحرم النكاح أبدا لدخل فيه الزوج وان لم يكن محتاجا اليه في هذا المقام كذا في القهستاني بعد عزوه تفسير المحرم بما ذكره المؤلف لمشاهير وفي النهر قال بعض المتأخرين قوله أو زوج لامرأة مما لا حاجة اليه لان المحرم هنا يعمه قال في الذخيرة والمحرم الزوج ومن لا يجوز له مناكحتها على التأبيد بنسب أو رضاع أو صهرية ومثله في التحفة اه وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من ان ظاهر الاستثناء في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تحجن امرأة الا ومعها محرم يفيد عدم جواز الحج بهن مع أزواجهن وجوابه انه يعلم جوازه معه بالدلالة اه لكن المذكور في البدائع والعناية وغيرهما تفسير المحرم بما مر وهو المناسب وحينئذ فيحتاج الى ذكر الزوج (قوله بقرابة أو رضاع أو مصاهرة) في البزازية ولا تسافر مع عبدها ولو خصيا ولا مع أبيها المجوسي ولا بأخيها رضاعا في زماننا ذكره قبيل التاسع عشر في النفقات وفي النهر قال الحدادي والمراهق كالبالغ وأدخل في الظهيرية بنت موطوأته من الزنا حيث يكون محرما لها وفيه دليل على ثبوت المحرمية بالوطء الحرام وبما تثبت به حرمة المصاهرة كذا في الخانية اه وفي شرح اللباب هو كل رجل مأمون عاقل بالغ مناكحتها عليه حرام بالتأبيد سواء كان بالقرابة أو الرضاعة أو الصهرية بنكاح أو سفاح في الاصح كذا ذكره الكرخي وصاحب الهداية في باب الكراهية وذكر قوام الدين شارح الهداية انه اذا كان محرما بالزنا فلا تسافر معه عند بعضهم واليه ذهب القدوري وبه نأخذ اه وهو الاحوط في الدين وأبعد عن التهمة لا سيما وفي المسئلة خلاف الشافعية في ثبوت المحرمية اه (قوله لانه يباح لها الخروج الخ) أي اذا لم تكن معتدة وروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم فينبغي أن تكون الفتوى عليه لفساد الزمان شرح اللباب (قوله وهو أحد قولين) قال في شرح اللباب وقد اختلف في أمن الطريق فمنهم من قال انه شرط الوجوب وهو رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة ومنهم من قال شرط وجوب الاداء على ما ذكره جماعة من أصحابنا كصاحب البدائع والمجمع والكرماني وصاحب الهداية وغيرهم فمن خاف من ظالم أو عدو أو سبع أو غرق أو غير ذلك لم يلزمه أداء الحج بنفسه بل بماله والعبرة بالغالب برا أو بحرا فان كان الغالب السلامة يجب عليه أن يؤدي بنفسه والا فلا كذا قاله أبو الليث وعليه الفتوى وفي القنية وعليه الاعتماد والمراد انه لا يجب عليه أن يؤدي بنفسه بل اما أن يحج غيره أو يوصي به اه ثم قال في شرح اللباب ثم اختلفوا في ان المحرم أو الزوج شرط الوجوب أو الاداء كما اختلفوا في أمن الطريق فصحح قاضيخان وغيره انه من شرائط الاداء وصحح صاحب البدائع والسروجي انه من شرائط الوجوب وصنيع المصنف أي صاحب اللباب يشعر بانه من شرائط الاداء على الارجح (قوله وفي وجوب نفقة المحرم الخ) صحح في السراج الوجوب وحكى في اللباب القولين بلا ترجيح لكن قدم الاول فقال قيل نعم وقيل لا اه أي لا يلزمه ولا تجب عليها ما لم يخرج المحرم بنفقته على ما ذكره الطحاوي وهو قول أبي حفص البخاري وفي منسك ابن أمير حاج وهل يجب عليها نفقة المحرم والقيام براحلته اختلفوا فيه وصححوا عدم الوجوب وفي السراج الوهاج

التوفيق بين القولين ان المحرم اذا قال لا أخرج الا بالنفقة وجب عليها واذا اخرج من غير اشتراط ذلك لم يجب اه (قوله وفي وجوب التزوج عليها الخ) جزم في اللباب بانه لا يجب عليها أن تتزوج بمن يحج بها وعزاه شارحه الى البدائع وقاضيخان وغيرهما ثم قال وعن ابن شجاع عن أبي حنيفة ان من لا محرم لها يجب عليها أن تتزوج زوجا يحج بها اذا كانت موسرة اه (قوله ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف الخ) كذا عبارة أغلب كتب المذهب بصيغة قبل الوقوف وهي محتملة لان يراد قبل أن يقف أو قبل فوات وقت الوقوف وعلى الثاني مشى منلا علي في شرح المناسك وشرح النقاية ويؤيد الاول قول الامام السرخسي في مبسوطه في آخر باب المواقيت ولو أن الصبي أهل بالحج قبل أن يحتلم ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل أن يقف بعرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا الا أن يجدد احرامه قبل أن يقف بعرفة فحينئذ يجزئه عن حجة الاسلام اه فلو وقف بعد الزوال ولو لحظة ثم بلغ ليس له التجديد وان بقي وقت الوقوف لتمام حجه اذ الحج بعد التمام لا يقبل النقض ولا يصح أداء حجتين في عام واحد بالاجماع كذا ذكره القاضي محمد عيد في شرحه خلاصة الناسك على لباب المناسك المختصر من شرحه الكبير عباب المسالك عن شيخه العلامة الشيخ حسن العجيمي وذكر مثله الشيخ عبد الله العفيف في شرح منسكه مستدلا بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه فمن من صيغ العموم فيشمل الصبي وقد قلنا بان حجه نفل فلا يصح ويمتنع أداء حجتين نفل وفرض في سنة واحدة ثم قال وقد وقع الاختلاف في الافتاء في هذه المسئلة في زماننا فمن العصريين من أفتى بعدم صحة تجديد الصبي الاحرام بعد ان دخل عليه وقت الوقوف لانه وهو بأرض عرفة محرم بالحج النفل ومنهم من أفتى بصحة ذلك وقد بسطت الكلام عليها في التذكرة العفيفية في فقه الحنفية اه ملخصا من حاشية المدني على الدر المختار (قوله وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح) قال في النهر ظاهر ان مقتضى صحة احرام الولي عن الصبي الذي لا يعقل صحته عن المجنون بجامع عدم العقل في كل اه وقال المقدسي في شرحه أقول وفي البحر العميق لا حج على مجنون مسلم ولا يصح منه اذا حج بنفسه ولكن يحرم عنه وليه كما سيأتي ان شاء الله تعالى اه قلت وفي الذخيرة قال في الاصل وكل جواب عرفته في الصبي يحرم عنه الاب فهو الجواب في المجنون اه وفي الولوالجية قبيل الاحصار وكذا الصبي يحج به أبوه وكذا المجنون يقضي المناسك ويرمي الجمار لان احرام الاب عنهما وهما عاجزان كاحرامهما بنفسهما اه فهذه النقول

فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ أو أعتق فمضى لم يجزء عن فرضه

معها الا بهما وفي وجوب التزوج عليها الحج معها ان لم تجد محرما فمن قال هو شرط الوجوب قال لا يجب عليها شئ من ذلك لان شرط الوجوب لا يجب تحصيله ولهذا لو ملك المال كان له الامتناع من القبول حتى لا يجب عليه الحج وكذا لو أبيح له ومن قال انه شرط وجوب الاداء وجب جميع ذلك ورجح المحقق في فتح القدير انهما مع الصحة شروط وجوب أداء بان هذه العبادة تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما والوجوب أمر دائر مع فائدته فيثبت مع قدرة المال ليظهر أثره في الاحجاج والايصاء واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات قبل أمن الطريق وان مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب وأشار باشتراط المحرم أو الزوج الى ان عدم العدة في حقها شرط أيضا بجامع حرمة السفر عليها أى عدة كانت والعبرة لوجوبها وقت خروج أهل بلدها وعن ابن مسعود انه رد المعتدات من النجف بفتحتين مكان لا يعلوه الماء مستطيل فان لزمتها العدة في السفر فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى (قوله فلو أحرم صبي أو عبد فبلغ أو عتق فمضى لم يجزء عن فرضه) لان الاحرام انعقد للنفل فلا ينقلب للفرض وهو وان كان شرطا عندنا لكنه شبيه بالركن من حيث امكان اتصال الاداء به واعتبرنا الشبه فيما نحن فيه احتياطا وفي اسناد الاحرام الى الصبي دليل على صحته منه وهو محمول على ما اذا كان يعقله فان كان لا يعقله فأحرم عنه أبوه صار محرما فينبغي أن يجرده قبله ويلبسه ازارا ورداء ولما كان الصبي غير مخاطب كان احرامه غير لازم ولذا لو أحصر وتحلل لا دم عليه ولا جزاء ولا قضاء ولو جدده بعد بلوغه قبل الوقوف ونوى الفرض أجزأه لانه يمكنه الخروج عنه لعدم اللزوم بخلاف العبد لا يمكنه الخروج عنه للزوم فلو جدده بعد عتقه لا يصح والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر أو مجنون فأفاق وأسلم فجدد الاحرام أجزأهما قيل وهذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلاة بجماعة كذا في فتح القدير وفيه بحث من وجهين الاول كيف يتصور احرام المجنون فانه لا يتصور منه احرام بنفسه وكون وليه أحرم عنه يحتاج الى نقل صريح يفيد ان المجنون البالغ كالصبي في هذا الثاني ان هذا لا يدل على ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه لان في هذه المسئلة لم يوجد الحج منه انما وجد الاحرام فقط

صريحة فى ان المجنون كالصبى (قوله فالحاصل انه لا يكون مسلما الخ) قال فى النهر جزمه باسلامه اذا أتى بسائر الافعال ضعيف كما مر (قوله فالميقات مشترك الخ) قال فى النهر المواقيت جمع ميقات بمعنى الوقت المحدود استعير للمكان أعنى مكان الاحرام كما استعير المكان للوقت فى قوله تعالى هنالك ابتلى المؤمنون قال بعض المتأخرين ومنه قولهم ووقته البستان وهو سهو ظاهر اذ المعنى كما فى المغرب وغيره ميقاته بستان بنى عامر ولا ينافيه قول الجوهرى الميقات موضع الاحرام لانه ليس من رأيه التفرقة بين الحقيقة والمجاز وكانه فى البحر استند الى ظاهر ما فى الصحاح فزعم انه مشترك بين الوقت والمكان المعين والمراد هنا الثانى وأعرض عن كلامهم السابق وقد علمت ما هو الواقع (قوله الحلبى) أى العلامة محمد ابن أمير حاج الحلبى تلميذ المحقق ابن الهمام وشارح تحريره الاصولى وشارح منية المصلى وهو أقدم من الحلبى صاحب الملتقى وشارح المنية أيضا واسمه ابراهيم (قوله وان كان هو الافضل) ذكر منلا على القارى فى شرح اللباب انه يكره وفاقا بين علمائنا خلافا لابن أمير حاج حيث قال هو الافضل اه أى الافضل تأخير المدنى احرامه الى الجحفة وعبارة متن اللباب والمدنى اذا جاوز وقته غير محرم كره وفى لزوم الدم خلاف وصحح سقوطه اه وقال شارحه ولعله أشار الى ما فى النخبة ان من كان فى طريقه ميقاتان لا يجوز أن يتعدى الى الثانى على الاصح فالدم يكون متفرعا على القول المقابل للاصح لكن الاظهر أن يقال وصحح عدم وجوبه لان من فى طريقه ميقاتان مخير فى أن يحرم من الاول وهو الافضل عند الجمهور خروجا عن الخلاف وانه متعين عند الشافعى أو يحرم من الثانى فانه رخصة له وقيل انه أفضل بالنسبة الى أكثر أرباب النسك فانهم اذا أحرموا من الميقات الاول ارتكبوا كثيرا من المحظورات بعذر و بغيره قبل وصولهم الى الميقات الثانى فيكون الافضل فى حقهم التأخير وهذا لا ينافى ما فى البدائع من جاوز ميقاتا من هذه المواقيت من غير احرام الى ميقات آخر جاز الا ان المستحب أن يحرم من الميقات الاول كذا روى عن أبى حنيفة انه قال فى غير أهل المدينة اذا مروا على المدينة فجاوزوها الى الجحفة فلا بأس بذلك وأحب الى أن يحرموا من ذى الحليفة لانهم لما وصلوا الى الميقات الاول لزمهم محافظة حرمته فيكره لهم تركها اه ومثله ذكره القدورى فى شرحه وبه قال عطاء و بعض المالكية والحنابلة ووجه عدم التنافى ان حكم الاستحباب المذكور نظر الى الاحوط خروجا عن الخلاف وللمسارعة والمبادرة الى الطاعة وان قوله الافضل التأخير بناء على فساد الزمان

ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها

لانه لو وقف بعرفة لم يكن موضوع المسئلة ولم يكن للتحديد فائدة والحاصل انه لا يكون مسلما الا بالاحرام والوقوف وشهود المناسك فلا منافاة بين الفرعين كما لا يخفى وفى الذخيرة عن النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيأ من محظورات الاحرام فان فيه الكفارة فرقا بينه و بين الصبى (قوله ومواقيت الاحرام ذو الحليفة وذات عرق والجحفة وقرن ويلملم لاهلها ولمن مر بها) أى الامكنة التى لا يتجاوزها الآفاقى الا محرما خمسة فالميقات مشترك بين الوقت المعين والمكان المعين والمراد هنا الثانى وسيأتى الاول وذو الحليفة بضم الحاء المهملة وبالفاء بينه وبين مكة نحو عشر مراحل أو تسع و بينه و بين المدينة ستة أميال كما ذكره النووى وقيل سبعة كما ذكره القاضى عياض ميقات أهل المدينة وهو أبعد المواقيت وبهذا المكان آبار تسميه العوام آبار على قيل لان على بن أبى طالب رضى الله عنه قاتل الجن فى بعض تلك الآبار وهو كذب من قائله كما ذكره الحلبى فى مناسكه وذات عرق بكسر العين وسكون الراء لجميع أهل المشرق وهى بين المشرق والمغرب من مكة قيل و بينها و بين مكة مرحلتان والجحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة واسمها فى الاصل مهيعة نزل بها سيل جحف أهلها أى استأصلهم فسميت جحفة قال النووى بينها و بين مكة ثلاث مراحل وهى قرية بين المغرب والشمال من مكة من طريق تبوك وهى طريق أهل الشام ونواحيها اليوم وهى ميقات أهل مصر والمغرب والشأم وقرن بفتح القاف وسكون الراء وهو جبل مطل على عرفات بينه و بين مكة نحو مرحلتين وفى الصحاح انه بفتح الراء وان أويسا القرنى منسوب اليه ورد بانه بسكون الراء وان أويسا منسوب الى قبيلة يقال لها بنو قرن بطن من مراد وهو ميقات اهل نجد وأما يلملم فهو ميقات أهل اليمن وهو مكان جنوبى مكة وهو جبل من جبال تهامة على مرحلتين من مكة فهذا هو المراد بقوله لاهلها وهذه المواقيت ما عدا ذات عرق ثابتة فى الصحيحين وذات عرق فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وقوله ولمن مر بها يعنى من غير أهلها وقد أفاد انه لا يجوز مجاوزة الجميع الا محرما فلا يجب على المدنى ان يحرم من ميقاته وان كان هو الافضل وانما يجب عليه ان يحرم من آخرها عندنا و يعلم منه ان الشامى اذا مر على ذى الحليفة فى ذهابه لا يلزمه الاحرام منه بالطريق الاولى وانما يجب عليه ان يحرم من الجحفة

ومكاثرة مباشرة العصيان ومثله قولهم التقديم على الميقات أفضل حتى قال بعض السلف من اتمام الحج الاحرام من دويرة أهله لكنه مقيد بمن يكون مأمونا عن الوقوع فى محظورات احرامه الا ان فى قول أبى حنيفة فى غير أهل المدينة اشارة الى ان أهل المدينة ليس لهم أن يجاوزوا عن ميقاتهم المعين لهم على لسان الشرع وبه يجمع بين الروايتين المختلفتين عن أبى حنيفة فعنه انه لو لم يحرم من ذى الحليفة وأحرم من الجحفة ان عليه دما وبه قال مالك والشافعى وأحمد وعنه ماسبق من قوله لا بأس فتحمل رواية وجوب الدم على المدنيين وعدمه على غيرهم والله أعلم اه (قوله والا فا خر المواقيت الخ) أى والا نقل بان المراد بالمحاذاة المحاذاة القريبة يلزم عليه أن لا يجب على الشامى كالمصرى الاحرام من الجحفة بل يجوز له مجاوزتها والاحرام بعدها حين يحاذى قرن المنازل لانه آخر المواقيت باعتبار المحاذاة فينافى ٣٤٢ مامر من وجوب الاحرام من الجحفة وقوله ذكر لى الخ بيان لذلك مع زيادة (قوله ذكر لى بعض أهل العلم من الشافعية) يعنى به الشيخ شهاب الدين ابن حجر شارح المنهاج والشمائل وغيرهما وكان من اجلائهم وقد أدركته فى آخر عمره كذا فى النهر ثم قال وأقول فى الجواب الثانى مالا يخفى لان من لا يمر على المواقيت يحرم اذا حاذى آخرها قربت المحاذاة أو بعدت (قوله عند عدم المرور على المواقيت) أخذ التقييد به من قولهم المنقول سابقا ومن كان فى بحر أو بر لا يمر بواحد من هذه المواقيت الخ (قوله لانه حينئذ لم يكن سفره للحج) هذا التعليل يفيد انه لا ترتفع المخالفة بخروجه بعد الى أحد المواقيت واحرامه منه ونقل كلام المؤلف هذا الشيخ حنيف الدين المرشدى فى شرح منسكه وأقره ونقله عنه القاضى محمد عيد فى شرح منسكه كما فى حاشية المدنى على الدر المختار ثم قال فيها ونقل المنلا على القارى فى رسالته المسماة بيان فعل الخير اذا دخل مكة من حج عن الغير انه وقعت مسئلة اضطرب فيها فقهاء العصر وهى ان الآفاقى الحاج عن الغير اذا انفصل عن الميقات بغير احرام للحج هل هو مخالف أم لا فقيل نعم فيبطل حجه عن الآمر وان عاد الى الميقات وأحرم وقيل لا بل عليه أن يرجع الى الميقات ويحرم عن الآمر واعتمد الاولون على ظاهر مافى المنسك الكبير للسندى ان من شروط صحة الحج عن الآمر أن يحرم من الميقات فلو اعتمر وقد أمره بالحج ثم حج من مكة يضمن فى قولهم جميعا ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام لانه مأمور بحجة ميقاتية اه ولا يصح الاعتماد عليه لان الشرط فرض لا يثبت الا بدليل قطعى فمجرد قوله من غير نقله عن مجتهد واسناده الى دليل غير مقبول وأطال الى ان قال وبما ذكرناه أفتى الشيخ قطب الدين وشيخنا سنان الرومى فى منسكه وأفتى به أيضا الشيخ على

كالمصرى لكن قيل ان الجحفة قد ذهبت أعلامها ولم يبق بها الا رسوم خفية لا يكاد يعرفها الا سكان بعض البوادى ولهذا والله أعلم اختار الناس الاحرام من المكان المسمى برابض وبعضهم يجعله بالغين احتياطا لانه قبل الجحفة بنصف مرحلة أو قريب من ذلك وقد قالوا ومن كان فى بر أو بحر لا يمر بواحد من هذه المواقيت المذكورة فعليه أن يحرم اذا حاذى آخرها ويعرف بالاجتهاد وعليه أن يجتهد واذا لم يكن بحيث يحاذى فعلى مرحلتين الى مكة ولعل مرادهم بالمحاذاة المحاذاة القريبة من الميقات والا فآخر المواقيت باعتبار المحاذاة قرن المنازل ذكر لى بعض أهل العلم من الشافعية المقيمين بمكة فى الحجة الرابعة للعبد الضعيف ان المحاذاة حاصلة فى هذا الميقات فينبغى على مذهب الحنفية ان لا يلزم الاحرام من رابغ بل من خليص القرية المعروفة وانه حينئذ يكون محاذيا لآخر المواقيت وهو قرن فاجبته بجوابين الاول ان احرام المصرى والشامى لم يكن بالمحاذاة وانما هو بالمرور على الجحفة وان لم تكن معروفة واحرامهم قبلها احتياطا والمحاذاة انما تعتبر عند عدم المرور على المواقيت الثانى ان مرادهم المحاذاة القريبة ومحاذاة المارين لقرن بعيدة لان بينهم وبينه بعض جبال والله أعلم بحقيقة الحال أطلق فى الاحرام فشمل احرام الحج واحرام العمرة لانه لا فرق بينهما فى حق الآفاقى وشمل ما اذا كان قاصدا عند المجاوزة الحج أو العمرة أو التجارة أو القتال أو غير ذلك بعد أن يكون قد قصد دخول مكة لان الاحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة فاستوى فيه الكل وأما دخوله صلى الله عليه وسلم مكة بغير احرام يوم الفتح فكان مختصا بتلك الساعة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم فى ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد بعدى وانما أحلت لى ساعة من نهار ثم عادت حراما يعنى الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده عليه الصلاة والسلام للقتال وقيدنا بقصد مكة لان الآفاقى اذا قصد موضعا من الحل كخليص يجوز له أن يجاوز الميقات غير محرم واذا وصل اليه التحق باهله ومن كان داخل الميقات فله أن يدخل مكة بغير احرام اذا لم يقصد الحج أو العمرة وهى الحيلة لمن أراد أن يدخل مكة بغير احرام وينبغى أن لا تجوز هذه الحيلة للمأمور بالحج لانه حينئذ لم يكن سفره للحج ولانه مأمور بحجة آفاقية واذا دخل مكة بغير احرام صارت حجته مكية فكان مخالفا وهذه المسئلة

المقدسي ونقل فتواه فراجعها اهـ مافي الحاشية ملخصا أقول وفي رده ماذكره السندي نظر لان المسئلة منقولة والمقلد متبع للمجتهد وان لم يظهر دليله ففي التتارخانية عن المحيط ولو أمره بالحج فاعتمر ثم حج من مكة فهو مخالف في قولهم وفي الخانية ولا يجوز ذلك عن حجة الاسلام عن نفسه وكذا لو حج ثم اعتمر كان مخالفا عند العامة وفي المحيط ولو أمره بالعمرة فاعتمر أولا ثم حج عن نفسه لم يكن مخالفا وان حج أولا ثم اعتمر فهو مخالف اهـ فليتأمل فقد يقال انه جعل مخالفا لكونه أحرم أولا بغير ما أمر به فقد جعل سفره لنفسه فلا يدل على اشتراط احرام المأمور من الميقات وانه لا يقع عن الآمر وان عاد الى الميقات اذا لم يفعل أولا نسكا لم يؤمر به فينبغي التفصيل وهو انه ان جاوز الميقات بلا احرام قاصدا البستان ثم دخل مكة ثم خرج الى الحل وقت الاحرام فاحرم من الميقات عن الآمر يجوز لانه صار آفاقيا كما يأتي وان فعل نسكا غير ما أمر به قبل احرامه عن الآمر يكون مخالفا وان عاد الى الميقات وأحرم عنه من الميقات فتأمل (قوله أجمعوا على انه مكروه الخ) كذا نقل القهستاني الاجماع عن التحفة ثم قال وفي المحيط

وصح تقديمه عليها لا عكسه ولداخلها الحل وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة

ان أمن من الوقوع في محظور الاحرام لا يكره وفي النظم عنه انه يكره الا عند أبي يوسف (قوله فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرما) قال العلامة الشيخ قطب الدين في منسكه ومما يجب التيقظ له سكان جدة بالجيم وأهل حدة بالمهملة وأهل الاودية القريبة من مكة فانهم في الاغلب يأتون الى مكة في سادس ذي الحجة أو في السابع بغير احرام ويحرمون من مكة للحج فعلى من كان حنفيا منهم أن يحرم بالحج قبل أن يدخل الحرم والا فعليه دم لمجاوزة الميقات بغير احرام لكن للنظر هنا مجال اذا أحرم هؤلاء من مكة كما هو معتادهم وتوجهوا الى عرفة ينبغي أن يسقط عنهم دم المجاوزة بوصولهم الى أول الحل ملبين لانه عود منهم الى ميقاتهم مع الاحرام والتلبية وذلك مسقط لدم المجاوزة اللهم الا أن يقال لا يعد هذا عودا منهم الى الميقات لانهم لم يقصدوا العود اليه لتلافي ما لزمهم بالمجاوزة بل قصدوا التوجه الى عرفة ولم أجد من تعرض لذلك والله أعلم بالصواب اهـ وقد نقله الشيخ عبد الله العفيف في شرحه وأقره وقال القاضي محمد عيد في شرح منسكه والظاهر السقوط لان العود الى الميقات مع التلبية مسقط سواء نوى العود أو لم ينو لحصول المقصود الذي هو التعظيم اهـ كذا في حاشية المدني على الدر المختار

المسئلة يكثر وقوعها فيمن يسافر في البحر الملح وهو مأمور بالحج ويكون ذلك في وسط السنة فهل له أن يقصد البندر المعروف بجدة ليدخل مكة بغير احرام حتى لا يطول الاحرام عليه لو أحرم بالحج فان المأمور بالحج ليس له ان يحرم بالعمرة (قوله وصح تقديمه عليها لا عكسه) أي جاز تقديم الاحرام على المواقيت ولا يجوز تأخيره عنها أما الاول فلقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وفسرت الصحابة الاتمام بان يحرم بهما من دويرة أهله ومن الاماكن القاصية وقال عليه السلام من أهل من المسجد الاقصى بحجة أو بعمرة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر رواه الامام أحمد ولم يتكلم المصنف على أفضلية التقديم وعدمها لما ان فيه تفصيلا ذكره في الكافي وهو ان التقديم أفضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور لان المشقة فيه أكثر فكان أكثر ثوابا لان الاجر بقدر التعب بخلاف التقديم على الاشهر أجمعوا على أنه مكروه من غير تفصيل بين خوف الوقوع في محظور اولا كما أطلقه في المجمع ومن فصل كصاحب الظهيرية قياسا على الميقات المكاني فقد أخطأ وانما كره مطلقا قبل الميقات الزماني شبهه بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو كان ركنا حقيقة لم يصح قبل أشهر الحج فان كان شبيها به كره قبلها الشبهه وقربه من عدم الصحة ولشبه الركن لم يجز لفائت الحج استدامة الاحرام ليقضي به من قابل وأما الثاني فلقوله عليه السلام لا تجاوز أحد الميقات الا محرما وفائدة التأقيت بالمواقيت الخمسة المنع من التأخير (قوله ولداخلها الحل) أي الحل ميقات من كان داخل المواقيت وهو بكسر الحاء المواضع التي بين المواقيت والحرم ولا فرق بين أن يكون في نفس الميقات أو بعده كما نص عليه محمد في كتبه وقول المحقق في فتح القدير المتبادر من هذه العبارة أن يكون بعد المواقيت غير مسلم بل المتبادر منها من كان فيها نفسها وهو غير مقصود للمصنفين وانما المقصود الاطلاق كما ذكرنا وانما كان الحل ميقاته لان خارج الحرم كله كمكان واحد في حقه والحرم حد في حقه كالميقات للآفاقي فلا يدخل الحرم عند قصد النسك الا محرما وأما عند عدم هذا القصد فله الدخول بغير احرام للحاجة والضرورة كالمكي اذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لا يكون جاوز الميقات كالآفاقي فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير احرام لانه صار آفاقيا (قوله وللمكي الحرم للحج والحل للعمرة) أي ميقات المكي اذا أراد الحج الحرم فان أحرم له من الحل لزمه دم واذا أراد العمرة الحل فاذا أحرم بها من الحرم

(قوله والمراد بالمكي الخ) فسر في النهر المكي بساكن مكة وقال أما القار في حرمها فليس بمكي وان أعطى حكمه واعترض المؤلف بان ما قاله من التعميم عدول عن المعنى الحقيقي بلا دليل

﴿باب الاحرام﴾

(قوله وهو في الشريعة نية النسك الخ) قال في النهر هو شرعا الدخول في حرمات مخصوصة أي التزامها غير انه لا يتحقق شرعا الا بالنية مع الذكر والخصوصية كذا في الفتح فهما شرطان في تحققه لا جزآن لماهيته كما توهمه في البحر (قوله أو الخصوصية) قال الرملي أي الاتيان بشئ من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرا يقصد به التعظيم أو سوق الهدى أو تقليد البدنة كما في المستصفى (قول المصنف والغسل أفضل) قال المرشدي في شرحه وهذا الغسل أحد الاغسال المسنونة في الحج ثانيها الدخول مكة ثالثها للوقوف بعرفة رابعها للوقوف بمزدلفة خامسها الطواف الزيارة سادسها وسابعها وثامنها الرمي الجمار في أيام التشريق تاسعها الطواف الصدر عاشرها الدخول حرم المدينة قال في البحر العميق ولا غسل لرمي جمرة العقبة يوم النحر اهـ كذا في حاشية المدني (قوله قال الشارح الخ) وعبارته والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة وازالة الرائحة لا الطهارة حتى تؤمر به الحائض والنفساء ولا يتصور حصول الطهارة لها ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز عن الماء بخلاف الجمعة

﴿باب الاحرام﴾

واذا أردت أن تحرم فتوضأ والغسل أفضل

والعيدين انتهت قال في النهر وعزاه في المعراج الى شرح بكر (قوله وفيه نظر لان التيمم الخ) قال في النهر أقول فيه نظر اذ مبناه على ان المخالفة راجعة الى قوله ولهذا لا يعتبر التيمم عند العجز والظاهر رجوعها الى قوله والمراد بهذا الغسل تحصيل النظافة لا الطهارة بخلاف الجمعة والعيدين فانه يلاحظ فيهما مع النظافة الطهارة أيضا لانه انما شرع للصلاة ولذا لم تؤمر به الحائض والنفساء مع انه قد قيل بانهما يحضران العيدين كما زعم ما في الكافي هو التحقيق اهـ قال الشيخ اسمعيل والانصاف ان أصل عبارة الزيلعي موهمة مشروعية التيمم لهما والمراد لا يدفع الايراد ثم عبارة البحر موهمة أيضا حيث نقل عن الكافي التسوية وظاهرها بالنظر الى عدم التيمم وليست كذلك بل من حيث قيام الوضوء مقام الغسل ولفظها فعلم ان هذا الاغتسال للنظافة لنزول ما به من الدرن والوسخ فيقوم الوضوء مقامه كما في العيدين والجمعة لكن الغسل أحب لان النظافة به أتم اهـ والاقامة حكاها الشمني عن القدوري بلفظ قال القدوري كل غسل للنظافة والوضوء يقوم مقامه كغسل الجمعة والعيدين اهـ ولا يخفى ان التسوية في عدم التيمم وان لم تكن صريحة لكنها معلومة من تفريعه قيام الوضوء مقام الغسل على كونه للنظافة واذا كان للنظافة لا يعتبر التيمم لعدمها فيه وحيث سوى بين الاحرام والجمعة والعيدين في قيام الوضوء مقامه المفرع على ما ذكر لزمه التسوية في

لزمه دم لانه ترك ميقاته فيهما وهو مجمع عليه والمراد بالمكي من كان داخل الحرم سواء كان بمكة أو لا وسواء كان من أهلها أو لا وبه يعلم ان المراد بداخل المواقيت من كان ساكنا في الحل والله سبحانه أعلم

﴿باب الاحرام﴾

أحرم الرجل اذا دخل في حرمة لا تنتهك من ذمة وغيرها وأحرم للحج لانه يحرم عليه ما يحل لغيره من الصيد والنساء ونحو ذلك وأحرم الرجل اذا دخل في الحرم أو دخل في الشهر الحرام وأحرمه لغة في حرمه العطية أي منعه كذا في ضياء الحلوم مختصر شمس العلوم وهو في الشريعة نية النسك من حج أو عمرة مع الذكر أو الخصوصية على ما سيأتي وهو شرط صحة النسك كتكبيرة الافتتاح في الصلاة والصلاة والحج لهما تحريم وتحليل بخلاف الصوم والزكاة لكن الحج أقوى من غيره من وجهين الاول انه اذا تم الاحرام للحج أو للعمرة لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي أحرم به وان أفسده الا في الفوات فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي الثاني انه لابد من قضائه مطلقا ولو كان مظنونا فلو أحرم بالحج على ظن انه عليه ثم ظهر خلافه وجب عليه المضي فيه والقضاء ان أبطله بخلاف المظنون في الصلاة فانه لا قضاء لو أفسده (قوله واذا أردت ان تحرم فتوضأ والغسل أفضل) قد تقدم دليله في الغسل وهو للنظافة لا للطهارة فيستحب في حق الحائض أو النفساء والصبي لما روي أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان أسماء قد نفست فقال مرها فلتغتسل ولتحرم بالحج ولهذا لا يشرع التيمم له عند العجز عن الماء قال الشارح بخلاف الجمعة والعيدين يعني ان الغسل فيهما للطهارة لا للتنظيف ولهذا يشرع التيمم لهما عند العجز وفيه نظر لان التيمم لم يشرع لهما عند العجز اذا كان طاهرا عن الجنابة ونحوها والكلام فيه لانه ملوث ومغبر لكن جعل طهارة ضرورة أداء الصلاة ولا ضرورة فيهما ولهذا سوى المصنف في الكافي بين الاحرام وبين الجمعة والعيدين

وأشار

عدم اعتبار التيمم بين الكل (قول المصنف وألبس ازارا ورداء الخ) ويدخل الرداء تحت اليد اليمنى ويلقيه على كتفه الايسر ويبقى كتفه الايمن مكشوفا كذا في الخزانة ذكره البرجندي في هذا المحل وهو موهم ان الاضطباع يستحب من أول أحوال الاحرام وعليه العوام وليس كذلك فان محل الاضطباع المسنون انما يكون قبيل الطواف الى انتهائه لاغير كذا في شرح اللباب لمنلا على القاري وقال المرشدي في شرح مناسك الكنز وهو الاصح وانه هو السنة ونقله الشيخ رحمة الله السندي في منسكه الكبير عن الغاية ومناسك الطرابلسي والفتح وقال فالحاصل ان أكثر كتب المذهب ناطقة بان الاضطباع يسن في الطواف لا قبله في الاحرام وعليه تدل الاحاديث وبه قال الشافعي اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قوله والافساتر العورة كاف) فيجوز في ثوب واحد وأكثر من ثوبين وفي اسودين أو قطع خرق مخيطة والافضل أن لا يكون فيهما خياطة اه لباب المناسك (قول المصنف وصلى ركعتين) قال في التتارخانية وفي المحيط وان قرأ في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بفاتحة الكتاب وقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فهو أفضل وفي الظهيرية قال الشيخ الواعظ الاسكندري ان كثيرا من علمائنا يقرؤن بعد الفراغ من سورة قل يا أيها الكافرون ربنا

لاتزغ قلوبنا الآية وبعد الفراغ من قل هو الله أحد ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من أمرنا رشدا (قوله أي على وجه السنية) صرح بالسنية في السراج وفي النهر هذا الامر أي قوله وصل للندب وفي الغاية السنة اه لكن قد يقال ينافي كونها سنة اجزاء المكتوبة عنها فلذا مشى في النهر على الندب تامل (قوله وتجزئه المكتوبة) كذا جزم به في اللباب قال شارحه وفيه نظر لان صلاة الاحرام سنة مستقلة كصلاة الاستخارة وغيرها مما لا تنوب الفريضة منابها بخلاف تحية المسجد وشكر الوضوء فانه ليس لهما صلاة على حدة كما حققه في فتاوى الحجة فتتأدى في ضمن غيرها أيضا فقول المصنف في المنسك الكبير وتجزئ المكتوبة عنها كتحية المسجد قياس مع الفارق وهو غير صحيح اه لكن في حاشية المدني انه رده المرشدي

والبس ازارا ورداء جديدين أو غسيلين وتطيب وصل ركعتين

وأشار المصنف الى انه يستحب لمن أراده كمال التنظيف من قص الاظفار والشارب وحلق الابطين والعانة والرأس لمن اعتاده من الرجال أو أراده والا فتسريحه وازالة الشعث والوسخ عنه وعن بدنه بغسله بالخطمي والاشنان ونحوهما ومن المستحب عند ارادته جماع زوجته أو جاريته ان كانت معه ولا مانع من الجماع فانه من السنة (قوله والبس ازارا ورداء جديدين أو غسيلين) لانه عليه السلام لبسهما هو وأصحابه كما رواه مسلم ولانه ممنوع عن لبس المخيط ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد وذلك فيما عيناه والازار من السرة الى ما تحت الركبة يذكر ويؤنث كما في ضياء الحلوم والرداء على الظهر والكتفين والصدر ويشده فوق السرة وان غرز طرفيه في ازاره فلا بأس به ولو خلله بخلال أو مسلة أو شده على نفسه بحبل أساء ولا شئ عليه وما في الكتاب بيان للسنة والا فساتر العورة كاف كما في المجمع وأشار بتقديم الجديد الى أفضليته وكونه أبيض أفضل من غيره كالتكفين وفي عدم غسل الثوب العتيق ترك للمستحب ولا يخفى ان هذا في حق الرجل (قوله وتطيب) أي يسن له استعمال الطيب في بدنه قبيل الاحرام أطلقه فشمل ما تبقى عينه بعده كالمسك والغالية ومالا تبقى لحديث عائشة في الصحيحين كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لهما كانى أنظر الى وبيص الطيب في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل أن يحرم وفي لفظ لمسلم كانى أنظر الى وبيص المسك وهو البريق واللمعان وكرهه محمد بما تبقى عينه والحديث حجة عليه وقيدنا بالبدن اذ لا يجوز التطيب في الثوب بما تبقى عينه على قول الكل على أحد الروايتين عنهما قالوا وبه نأخذ والفرق لهما بينهما انه اعتبر في البدن تابعا على الاصح والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تابعا والمقصود من استنانه حصول الارتفاق به حالة المنع منه كالسحور للصوم وهو يحصل بما في البدن فاغنى عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفاق حالة الاحرام لان الحاج الشعث التفل وظاهر ما في الفتاوى الظهيرية ان ما عن محمد رواية ضعيفة وان مشهور مذهبه كمذهبهما (قوله وصل ركعتين) أي على وجه السنية بعد اللبس والتطيب لانه عليه السلام صلاهما كما في الصحيحين ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزئه المكتوبة كتحية المسجد ثم ينوي بقلبه الدخول في الحج ويقول بلسانه مطابقا لجنانه اللهم انى أريد الحج فيسره لى وتقبله منى لانى محتاج في أداء أركانه الى تحمل المشقة فيطلب التيسير والقبول اقتداء بالخليل وولده عليهما السلام حيث قالا ربنا تقبل منا انك أنت السميع العليم ولم يؤمر بمثل هذا الدعاء عند ارادة الصلاة لان سؤال التيسير يكون في

(قوله ناويا بالتلبية الحج) قال الرملي أشار الى ان قوله في المتن تنوي بها ليس باضمار قبل الذكر لان قوله لب يدل على ذلك ذكره العيني (قوله وفي بعض النسخ الخ) أي قبل قوله ولب ولهذا قال ولب بعد وتقبله مني (قوله بيان للاكمل الخ) قال في لباب المناسك وتعيين النسك ليس بشرط فصح مبهما وبما أحرم به الغير ثم قال في محل آخر ولو أحرم بما أحرم به غيره فهو مبهم فيلزمه حجة أو عمرة وقيده شارحه بما اذا لم يعلم بما أحرم به غيره (قوله والافصح الحج بمطلق النية) أي وعليه التعيين قبل الشروع في الافعال والا لم يصح الحج بل هو عمرة كما يعلم من لاحقه (قوله ولم يذكر في الكتاب الخ) قال في شرح اللباب ولو أحرم بالحج ولم ينو فرضا ولا تطوعا فهو فرض أي فيقع عن حجة الاسلام استحسانا بالاتفاق في ظاهر المذهب وقيل يقع نفلا ولو نوى الحج عن الغير أو النذر أو النفل كان عما نوى وان لم يحج للفرض أي لحجة الاسلام كذا ذكره غير واحد وهو الصحيح المعتمد المنقول الصريح عن أبي حنيفة وأبي يوسف من انه لا يتأدى الفرض بنية النفل في هذا الباب وروى عن أبي يوسف وهو مذهب الشافعي انه يقع عن حجة الاسلام ولو نوى المنذور والنفل معا قيل هو نفل وهو قول محمد وقيل نذر وهو قول أبي يوسف والاول أظهر وأحوط والثاني أوسع ويؤيده انه لو نوى فرضا ونفلا فهو فرض اه متنا وشرحا ملخصا الخالق

وفي متنه أحرم بشئ ثم نسيه لزمه حج وعمرة بقدم أفعالها عليه ولا يلزمه هدي القران (قوله فالاول للثاني) أي عدم تأديها بنية النفل لشبهه الظرفية كالصلاة والثاني للاول أي وتأديها بمطلق النية لشبهه المعيارية كالصوم (قول المصنف وزد فيها) أي زد على هذه الالفاظ ماشئت كذا في الشرح قال في النهر فالظرف بمعنى على لان الزيادة انما تكون بعد الاتيان بها لا في خلالها كما في السراج

ولب دبر صلاتك تنوي بها الحج وهي لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك وزد فيها ولا تنقص

العسير لا في اليسير وأداؤها يسير عادة كذا في الكافي وقدمنا ما فيه من الخلاف في بحث نية الصلاة (قوله ولب دبر الصلاة تنوي بها الحج) أي لب عقبها ناويا بالتلبية الحج والدبر بضم الباء وسكونها آخر الشئ كذا في الصحاح وانما يلبي لما صح عنه عليه السلام من تلبيته بعد الصلاة وفي قوله تنوي بها اشارة الى ان ما ذكره المشايخ من انه يقول اللهم اني أريد الحج الى آخره ليس محصلا للنية ولهذا قال في فتح القدير ولم نعلم ان أحدا من الرواة لنسكه روى انه سمعه عليه السلام يقول نويت العمرة ولا الحج ولهذا قال مشايخنا ان الذكر باللسان حسن ليطابق القلب وعلى قياس ما قدمناه في نية الصلاة انما يحسن اذا لم تجتمع عزيمته والا فلا والحاصل ان التلفظ باللسان بالنية بدعة مطلقا في جميع العبادات وفي بعض النسخ وقل اللهم اني أريد الحج فيسره لي وتقبله مني ولب وقوله تنوي الحج بيان للاكمل والا فيصح الحج بمطلق النية واذا أبهم الاحرام بان لم يعين ما أحرم به جاز وعليه التعيين قبل أن يشرع في الافعال والاصل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجازه فان لم يعين وطاف شوطا كان للعمرة وكذا اذا أحصر قبل الافعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء حجة وكذا اذا جامع وافسد وجب عليه المضي في عمرة قال في الظهيرية ولم يذكر في الكتاب ان حجة الاسلام تتأدى بنية التطوع اه والمنقول في الاصول انها لا تتادى بنية النفل وتتأدى بمطلق النية نظرا الى ان الوقت له فيه شبهة المعيارية وشبهة الظرفية فالاول للثاني والثاني للاول (قوله وهي لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك) هكذا روى أصحاب الكتب الستة تلبيته صلى الله عليه وسلم ولفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير وهو ملزوم النصب والاضافة والناصب له من غير لفظه تقديره أجبت اجابتك اجابة بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكأنه من ألب بالمكان اذا أقام فهو مصدر محذوف الزوائد والقياس الباب ومفرد لبيك لب واختلف في الداعي فقيل هو الله تعالى وقيل ابراهيم الخليل عليه السلام ورجحه المصنف في الكافي وقال انه الاظهر وقيل رسولنا صلى الله عليه وسلم واختلف في همزان الحمد بعد الاتفاق على جواز الكسر والفتح واختار في الهداية ان الاوجه الكسر على استئناف الثناء وتكون التلبية للذات وقال الكسائي الفتح احسن على انه تعليل للتلبية أي لبيك لان الحمد ورجح الاول في فتح القدير بان تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة هذا وان كان استئناف الثناء لا يتعين مع الكسر لجواز كونه تعليلا مستأنفا كما في قولك علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وهذا مقرر في مسالك العلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما يحمل على الاول لاولويته ولا كثريته بخلاف الفتح ليس فيه سوى انه تعليل (قوله وزد فيها ولا تنقص) أي في التلبية ولا تنقص منها والزيادة مثل لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء اليك والعمل لبيك اله

(قوله واذا نقص عنها فكذلك بالاولى) قال في النهر فيه نظر ففي الفتح التلبية مرة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى لا يلزمه الاساءة بتركها ثم قال ان رفع الصوت بها سنة فان تركه كان مسيئا اه والنقص بالاساءة أولى اه لكن في الفتح أيضا ويستحب في التلبية كلها رفع الصوت من غير أن يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف وقد نقله المؤلف عن الحلبي وقد ينازع في دعوى الاولوية على انه قد ذكر المؤلف فيما سبق ان الاساءة دون الكراهة فليتأمل (قوله أفاد انه لا يكون محرما الابهما) قال في النهر ثم ان هذه العبارة لا يستفاد منها الا انه يصير محرما عند النية والتلبية اما ان الاحرام بهما أو باحدهما بشرط ذكر الآخر فلا وذكر الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بها كشروعه في الصلاة لكن عند التكبير لا به كذا في الفتح تبعا للشارح وبه اندفع ما قد يتوهم من ظاهر كلام المصنف انه يصير شارعا بالتلبية بشرط النية مع ان المحكي عن الشهيد عكسه كما مر ومن ثم غير بعض المتأخرين العبارة فقال اذا نوى ملبيا فقد أحرم لان الاصل في انعقاد الاحرام هو النية وأنت خبير بانه اذا كان المفاد انما هو صيرورته محرما عندهما والعبارتان على حد سواء (قول المصنف فاتق الرفث الخ) قال في النهر الفاء فصيحة أي اذا أحرمت فاتق واعلم انه يؤخذ من كلامه ما قاله بعضهم في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ان ذلك من ابتداء الاحرام لانه لا يسمى حاجا قبله

واذا لبيت ناويا فقد أحرمت فاتق الرفث والفسوق والجدال

الخلق غفار الذنوب لبيك ذا النعمة والفضل الحسن لبيك عدد التراب لبيك ان العيش عيش الآخرة كما ورد ذلك عن عدة من الصحابة وصرح المصنف في الكافي بان الزيادة حسنة كالتكرار وصرح الحلبي في مناسكه باستحبابها عندنا وأما النقص فقال المصنف انه لا يجوز وقال ابن الملك في شرح المجمع انه مكروه اتفاقا والظاهر انها كراهة تنزيهية لما ان التلبية انما هي سنة وان الشرط انما هو ذكر الله تعالى فارسيا كان أو عربيا هو المشهور عن أصحابنا وخصوص التلبية سنة واذا تركها أصلا ارتكب كراهة تنزيهية واذا نقص عنها فكذلك بالاولى فقول المصنف لا يجوز فيه نظر ظاهر وقول من قال ان التلبية شرط مراده ذكر يقصد به التعظيم لا خصوصها قيدنا بالزيادة في التلبية لان الزيادة في الاذان غير مشروعة لانه للاعلام ولا يحصل بغير المتعارف وفي التشهد في الصلاة ان كان الاول فليست بمشروعة كتكراره لانه في وسط الصلاة فيقتصر فيه على الوارد وان كان الاخير فهي مشروعة لانه محل الذكر والثناء (قوله فاذا لبيت ناويا فقد أحرمت) أفاد انه لا يكون محرما الا بهما واذا أتى بهما فقد دخل في حرمات مخصوصة فهما عين الاحرام شرعا وذكر حسام الدين الشهيد انه يصير شارعا بالنية لكن عند التلبية لا بالتلبية كما يصير شارعا في الصلاة بالنية لكن عند التكبير لا بالتكبير ولا يصير شارعا بالنية وحدها قياسا على الصلاة وروى عن أبي يوسف ان النية تكفي قياسا على الصوم بجامع انهما عبادة كف عن المحظورات وقياسنا أولى لانه التزام أفعال كالصلاة لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة أشبه والمراد بالتلبية شرط من خصوصيات النسك سواء كان تلبية أو ذكرا يقصد به التعظيم أو سوق الهدي أو تقليد البدن كما ذكره المصنف في المستصفى وذكر الاسبيجابي انه لو ساق هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو شيأ وسيأتي تفاصيله ان شاء الله تعالى ثم اذا أحرم صلى على النبي صلى الله عليه وسلم عقب احرامه سرا وهكذا يفعل عقب التلبية ودعا بما شاء من الادعية وان تبرك بالمأثور فهو حسن (قوله فاتق الرفث والفسوق والجدال) للآية الكريمة فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا نهي بصيغة النفي وهو آكد ما يكون من النهي كانه قيل فلا يكونن رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وهذا لانه لو بقي اخبارا لتطرق الخلف في كلام الله تعالى لصدور هذه الاشياء من البعض فيكون المراد بالنفي وجوب انتفائها وانها حقيقة بان لا تكون كذا في الكافي والرفث الجماع لقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم وقيل الكلام الفاحش لانه من دواعيه فيحرم كالجماع الا ان ابن عباس يقول انما يكون الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى انه كان ينشد في احرامه

وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا

فقيل له أترفث وأنت محرم فقال انما الرفث بحضرة النساء والضمير في هن للابل والهميس صوت نقل اخفافها وقيل المشي الخفي ولميس اسم جارية والمعنى نفعل بها ما نريد ان صدق الفال والفسوق المعاصي وهو منهي عنه في الاحرام وغيره الا انه في الاحرام أشد كلبس الحرير في الصلاة والتطريب في قراءة القرآن والجدال الخصومة مع الرفقاء والخدم والمكارين ومن ذكر من الشارحين ان المراد

(قوله بحديث أبي قتادة) وهو ما رواه الشيخان انه عليه السلام قال حين سألوه عن لحم حمار وحش اصطاده أبو قتادة هل منكم من أمره أو أشار اليه قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمه علق حله على عدم الاشارة والامر كذا في التبيين وقد أحال المؤلف على ما سيأتي في محله الجنايات ولم يذكره هناك بل قال ولحديث أبي قتادة السابق ثم انه ليس في الحديث التصريح بالدلالة بل بالامر والاشارة لكن الحديث في الهداية بلفظ هل أشرتم أو أعنتم أو دللتم فقال لا فقال اذن فكلوا لكن قال الحافظ ابن حجر في التخريج متفق عليه بلفظ هل منكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار اليها قال لا قال فكلوا ما بقي من لحمها ولمسلم والنسائي هل أشرتم أو أعنتم قالوا لا قال فكلوا اهـ وسيأتي في الجنايات ان الدلالة التحقت بالقتل استحسانا وسيأتي ايضاحه ان شاء الله تعالى و زاد في اللباب هنا والاعانة عليه قال شارحه أي بنوع من أنواع ٣٤٨ الاعانة كاعارة سكين أو مناولة رمح أو سوط اهـ (قوله كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه) يدخل فيه القفازان وهما ما يلبس في اليدين قال في شرح اللباب وكذا أي يحرم لبس المحرم القفازين لما نقل عز الدين بن جماعة من انه يحرم عليه لبس القفازين في يديه عند الائمة الاربعة وقال الفارسي و يلبس المحرم القفازين ولعله محمول على جوازه مع الكراهة في حق الرجل فان المرأة ليست ممنوعة عن لبسهما وان كان · في

الاولى لها أن لا تلبسهما لقوله عليه الصلاة والسلام ولا تلبس القفازين جمعا بين الدلائل كذا ذكروه لكن ليس فيه ما يدل على ان الرجل ممنوع من تغطية يديه اللهم الا أن يقال هو نوع من لبس المخيط والله أعلم اهـ وقال السندي في المنسك الكبير وما ذكره الفارسي من جواز لبسهما خلاف كلمة الاصحاب لانهم ذكروا جواز لبسهما فيما يختص بالمرأة قال في البدائع لان لبس القفازين لبس لا تغطية وانها غير ممنوعة عن ذلك وقوله عليه السلام ولا تلبس القفازين نهي ندب حملناه عليه جمعا بين الدلائل بقدر الامكان اهـ وعلى هذا فقول السندي في منسكه المتوسط المسمى باللباب انه يباح له تغطية يديه أراد به تغطيتهما بنحو منديل لان التغطية غير اللبس فلا يدخل فيه لبس القفازين

وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا ان لا تجد النعلين واقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن يكون غسيلا لا ينفض

به مجادلة المشركين بتقديم وقت الحج وتأخيره أو التفاخر بذكر آبائهم حتى يفضي ذلك الى القتال فانه يناسب تفسير الجدال في الآية لا الجدال في كلام الفقهاء فلهذا اقتصرنا على الاول وفي المحيط اذا رفث يفسد حجه واذا فسق أو جادل لا لان الجماع من محظورات الاحرام اهـ ولا يخفى انه مقيد بما قبل الوقوف بعرفة والا فلا فساد في الكل (قوله وقتل الصيد والاشارة اليه والدلالة عليه) أي واتق اذا أحرمت التعرض لصيد البر قال المصنف في المستصفى أريد بالصيد هنا المصيد اذ لو أريد به المصدر وهو الاصطياد لما صح اسناد القتل اليه وحرمة قتله ثابتة بالقرآن وحرمة الاشارة والدلالة بحديث أبي قتادة كما سيأتي والفرق بين الاشارة والدلالة ان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة (قوله ولبس القميص والسراويل والعمامة والقلنسوة والقباء والخفين الا أن لا تجد النعلين فاقطعهما أسفل من الكعبين والثوب المصبوغ بورس أو زعفران أو عصفر الا أن يكون غسيلا لا ينفض) كما دل عليه حديث الصحيحين والسراويل أعجمية والجمع سراويلات منصرف في أحد استعماليه و يؤنث والقباء بالمد على وزن فعال بالفتح والورس صبغ أصفر يؤتى به من اليمن واختلف في قولهم لا ينفض فقيل لا يفوح وقيل لا يتناثر والثاني غير صحيح لان العبرة للطيب لا للتناثر ألا ترى انه لو كان ثوبا مصبوغا له رائحة طيبة ولا يتناثر منه شيء فان المحرم يمنع منه كذا في المستصفى والمراد بلبس القباء ان يدخل منكبيه ويديه في كميه لانه لو لم يدخل يديه في كميه فانه يجوز عندنا خلافا لزفر كذا في غاية البيان والكعب هنا المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك فيما روى هشام عن محمد بخلافه في الوضوء فانه العظم الناتئ أي المرتفع ولم يعين في الحديث أحدهما لكن لما كان الكعب يطلق عليه وعلى الثاني حمله عليه احتياطا كذا في فتح القدير أي حمل الكعب في الاحرام على المفصل المذكور لاجل الاحتياط لان الاحوط فيما كان أكثر كشفا وهو فيما قلنا والحاصل انه يجوز لبس كل شيء في رجله لا يغطي الكعب الذي في وسط القدم سرموزة كان أو مداسا أو غير ذلك ويدخل في لبس القميص لبس الزردة والبرنس وخرج باللبس الارتداء بالقميص ونحوه لانه ليس بلبس وذكر الحلبي في مناسكه ان ضابطه لبس كل شيء معمول على قدر البدن أو بعضه بحيث يحيط به بخياطة أو تلزيق بعضه ببعض أو غيرهما او يستمسك عليه بنفس لبس مثله الا المكعب ويدخل

(قوله ولم أرمن صرح الخ) قال فى النهر فى لباب المناسك ولو وجد النعلين بعد لبسهما أى لبس الخفين المقطوعين يجوز له الاستدامة على ذلك ويجوز لبس المقطوع مع وجود النعلين اهـ قال شارحه لكنه لا ينافى الكراهة المرتبة

فى الخفين المجوز بان ولم أرمن صرح بما اذا كان قادرا على النعلين فهل له ان يقطع الخفين أسفل من الكعبين والظاهر من الحديث وكلامهم انه لا يجوز بمعنى لا يحل لما فيه من اتلاف ماله لغير ضرورة (قوله وستر الوجه والرأس) أى واجتنب تغطيتهما لحديث الاعرابى الذى وقصته ناقته لا تخمروا رأسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا واعلم ان أئمتنا استدلوا بهذا الحديث على حرمة تغطية الوجه على المحرم الحى المفهوم من التعليل ولم يعملوا بمنطوقه فى حق الميت المحرم وان حكمه عندنا كسائر الاموات فى تغطية الوجه والرأس والشافعية عملوا به فيما اذا مات المحرم ولم يعملوا به فى حالة الحياة وأجاب فى غاية البيان عن أئمتنا بأنهم انما لم يعملوا به فى الموت لانه معارض بحديث اذا مات ابن آدم انقطع عمله الامن ثلاث والاحرام عمل فهو منقطع فيغطى العضوان ولهذا لا يبنى المأمور بالحج على احرام الميت اتفاقا وهو يدل على انقطاعه بالموت والاعرابى مخصوص من ذلك باخبار النبى صلى الله عليه وسلم ببقاء احرامه وهو فى غيره مفقود فقلنا بانقطاعه بالموت ولان المرأة لا تغطى وجهها اجماعا مع انها عورة مستورة وفى كشفه فتنة فلان لا يغطى الرجل وجهه للاحرام أولى والمراد بستر الرأس تغطيتها بما يغطى به عادة كالثوب احترازا عن شئ لا يغطى به عادة كالعدل والطبق والاجانة ولا فرق بين ستر الكل والبعض والعصابة ولهذا ذكر قاضيخان فى فتاواه انه لا يغطى فاه ولا ذقنه ولا عارضه ولا بأس بان يضع يديه على أنفه (قوله وغسلهما بالخطمى) أى واجتنب غسل رأسه ولحيته بالخطمى واللحية لما كانت فى الوجه أعاد الضمير عليها وان لم يتقدم لها ذكر ووجوب اجتنابه متفق عليه لكن يجب عليه دم اذا لم يجتنبه عنده لانه نوع طيب وعندهما صدقة لانه يقتل الهوام ويلين الشعر وليس بطيب وهذا الاختلاف راجع الى تفسيره وليس باختلاف حقيقة كالاختلاف فى الصابئة والافطار بالاقطار فى الاحليل والخطمى بكسر الخاء نبت يغسل به الرأس وقيد بالخطمى لانه لو غسل رأسه بالحرض والصابون لا شئ عليه باتفاقهم (قوله ومس الطيب) أى واجتنبه مطلقا فى الثوب والبدن لقوله عليه السلام الحاج الشعث التفل وهو بكسر العين مغبر الرأس والتفل بكسر الفاء تارك الطيب وهو فى اللغة نقيض الخبث وفى الشريعة هو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والورد والورس والعصفر والحناء ولم يذكر المصنف هنا الدهن كما فى الوافى اما انه أصل الطيب فدخل تحته واما للاختلاف كما سيأتى فى باب الجنايات (قوله وحلق رأسه وقص شعره وظفره) أى واجتنب هذه الاشياء لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم والقص فى معناه فثبت دلالة والمراد ازالة الشعر كيفما كان حلقا وقصا ونتفا وتنورا واحراقا من أى مكان كان من الرأس والبدن مباشرة أو تمكينا لكن قال الحلبى فى مناسكه و يستثنى منه قلع الشعر النابت فى العين فقد ذكر بعض مشايخنا انه لا شئ فيه عندنا (قوله لا الاغتسال ودخول الحمام) أى لا يتقيهما لما روى مسلم انه صلى الله عليه وسلم اغتسل وهو محرم (قوله والاستظلال بالبيت والمحمل) أى لا يجتنبه والمحمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية أو عكسه وهو مقيد بما اذا لم يصب رأسه ولا وجهه فلو أصاب أحدهما يكره كما لو حمل ثيابا على رأسه فانه يلزمه الجزاء بخلاف ما اذا حمل نحو الطبق أو الاجانة والعدل المشغول (قوله وشد الهميان فى وسطه) أى لا يجتنبه وهو بالكسر ما يجعل فيه الدراهم و يشد على الحقو أطلقه فشمل ما اذا كان فيه نفقته أو نفقة غيره لانه ليس بلبس

على مخالفة السنة وقال قبله ما حاصله حكى الطبرى عن أبى حنيفة انه اذا كان قادرا على النعلين لا يجوز له لبس الخفين ولو قطعهما لكن هذا خلاف المذهب ولعله رواية عنه والظاهر ان لبسهما حينئذ مخالف للسنة فيكره وتحصل به الاساءة وقال ابن الهمام اختلف المشايخ فى جوازه

وستر الوجه والرأس وغسلهما بالخطمى ومس الطيب وحلق رأسه وقص شعره وظفره لا الاغتسال ودخول الحمام والاستظلال بالبيت والمحمل وشد الهميان فى وسطه

ومقتضى النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين أقول الظاهر ان قيد عدم وجدان النعلين لوجوب قطع الخفين بخلاف ما اذا وجدا فانه لا يجب القطع حينئذ لما فيه من اضاعة المال عبثا وهو لا ينافى ما اذا قطعهما ولبسهما مع وجود النعلين اهـ (قوله وهو فى غيره مفقود) أى بقاء الاحرام مفقود فى غير الاعرابى المخصوص بتلك الخصوصية لعدم ما يدل على ذلك نقلنا بانقطاعه بالموت على الاصل وفى بعض النسخ وهو غير مفقود وهو تحريف

(قوله ومما لا يكره له أيضا الخ) تكميل لمباحات الاحرام وهي كثيرة ذكر منها في اللباب نزع الضرس والظفر المكسور والفصد والحجامة بازالة شعر وقلع الشعر النابت في العين والتوشح بالقميص والارتداء به والاتزار به وبالسراويل والتحزم بالعمامة أي الاتزار بها من غير عقدها وغرز طرف ردائه في ازاره والقاء القباء والعباء والفروة عليه بلا ادخال منكبيه ووضع خده على وسادة ووضع يده أو يد غيره على رأسه أو أنفه وتغطية اللحية مادون الذقن وأذنيه وقفاه ويديه أي بمنديل ونحوه بخلاف لبس القفازين وسائر بدنه سوى الرأس والوجه وحمل اجانة أو عدل أو جوالق على رأسه بخلاف حمل الثياب وأكل ما اصطاده حلال وأكل طعام فيه طيب ان مسته النار أو تغير والسمن والزيت والشيرج وكل دهن لا طيب فيه والشحم ودهن جرح أو شقاق وقطع شجر الحل وحشيشه رطبا أو يابسا وانشاد الشعر أي المباح والتزوج والتزويج ولو قبل سعي الحج وذبح الابل والبقر والغنم والدجاج والبط الاهلي وقتل الهوام والجلوس في دكان عطار لا لاشتمام رائحة اه أي لا لقصد ان يشم رائحة وزاد في الكبير وضرب خادمه أي اذا استحق لضرب الصديق رضي الله عنه عبده الذي أضل الناقة التي كان عليها زاملته بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يمنعه ويؤخذ منه ما اشتهر ان من تمام الحج ضرب الجمال على اضافة المصدر الى مفعوله وان حمله بعضهم على انه من اضافته الى فاعله فيفيد كمال تحمله في سبيله اه من شرح اللباب لمنلا علي القاري وذكر في كتابه المؤلف في الاحاديث المشتهرة على الالسن ان الثاني أظهر وذكر الشيخ اسمعيل الجراحي عن المقاصد الحسنة للسخاوي انه من كلام الاعمش وان ابن حزم حمله على الفسقة من الجمالين يعني ان ساغ له ذلك بنفسه والا أعلم الامير أو نحوه وعلى كل حال فهو من نوادر الاعمش وقال صاحب الفروع من الحنابلة وليس من تمام الحج ضرب الجمال خلافا للاعمش ثم حكى حمل ابن حزم السابق اه ما في المقاصد اه (قوله ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة الخ) أي فيقدمها عند دخوله المسجد قال في الفتح ويستحب أن يقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك اه وفي مناسك تلميذه السندي وشرحه لمنلا علي وقدم رجله اليمنى في الدخول أي دخول المسجد ويقول أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم افتح لي أبواب رحمتك وقدم رجله اليسرى في الخروج منه قائلا ما سبق

وأكثر التلبية متى صليت أو علوت شرفا أو هبطت واديا أو لقيت ركبا وبالاسحار رافعا صوتك وابدأ بالمسجد بدخول مكة

مخيط ولأنه بمعناه وأشار الى انه لا يكره شد المنطقة والسيف والسلاح والتختم بالخاتم ومما لا يكره له أيضا الاكتحال بغير المطيب وان يختتن ويفتصد ويقلع ضرسه ويجبر الكسر ويحتجم وان يحك رأسه وبدنه غير أنه ان خاف سقوط شيء من شعره بسبب ذلك حكه برفق وان لم يخف من ذلك فلا بأس بالحك الشديد (قوله وأكثر من التلبية متى صليت أو علوت شرفا أو هبطت واديا أو لقيت ركبا وبالاسحار رافعا صوتك) أي أكثر منها على وجه الاستحباب عند اختلاف الاحوال كتكبير الصلاة عند الانتقال أطلق الصلاة فشمل فرضها وواجبها ونفلها وهو ظاهر الرواية وخصها الطحاوي بالمكتوبات قياسا على تكبيرات التشريق كما ذكره الاسبيجابي وعلوت شرفا أي صعدت مكانا مرتفعا وقيل بضم الشين جمع شرفة والركب جمع راكب كتجر جمع تاجر والسحر السدس الاخير من الليل وصرح في المحيط بان الزيادة منها على المرة الواحدة سنة حتى تلزمه الاساءة بتركها كما قال في فتح القدير فظهر ان التلبية فرض وسنة ومندوب ويستحب أن يكررها كلما أخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز لكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا رأى شيأ يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الآخرة وتقدم انه يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عقب تلبيته سرا ويسأل الله الجنة ويتعوذ من النار ورفع الصوت بها سنة الا انه لا يجهد نفسه كما يفعله العوام (قوله وابدأ بالمسجد بدخول مكة) الباء الاولى باء التعدية وهو ايصال معنى متعلقها بمدخولها والثانية للسببية وعبارة أصله أولى وهي اذا دخل مكة بدأ بالمسجد الحرام لانه أول شيء فعله عليه السلام وكذا الخلفاء بعده وقد قدمنا في كتاب الطهارة ان من الاغتسالات المسنونة الاغتسال لدخولها وهو للنظافة فيستحب للحائض والنفساء ولم يقيد دخول مكة بزمن خاص فأفاد انه لا يضره ليلا دخلها أو نهارا لانه عليه السلام دخلها نهارا في حجته وليلا في عمرته فهما سواء في عدم الكراهة وما روي عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة بل شفقة على الحاج من السراق واما المستحب فالدخول نهارا كما في الخانية ويستحب ان يدخل مكة من باب المعلا ليكون مستقبلا في دخوله باب البيت تعظيما واذا خرج فمن السفلى ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى

سنة

الا انه يقول هنا أبواب فضائل بدل أبواب رحمتك لحديث ورد كذلك (قوله ولم يذكر المصنف الدعاء الخ) قال في اللباب وشرحه ولا يرفع يديه عند رؤية البيت أي ولو حال دعائه لعدم ذكره في المشاهير من كتب الاصحاب كالقدوري والهداية والكافي والبدائع بل قال السروجي المذهب تركه وبه صرح صاحب اللباب وكلام الطحاوي في شرح معاني الآثار صريح في انه يكره الرفع عند أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ونقل عن جابر رضي الله تعالى عنه ان ذلك من فعل اليهود وقيل يرفع أي يديه كما ذكره الكرماني وسماه البصروي مستحبا فكأنهما اعتمدا على مطلق آداب الدعاء ولكن السنة متبعة في الاحوال المختلفة أما ترى انه صلى الله تعالى عليه وسلم دعا في الطواف ولم يرفع يديه وأما ما يفعله بعض العوام من رفع اليدين في الطواف عند دعاء جماعة من الائمة الشافعية أو الحنفية بعد الصلاة فلا وجه له ولا عبرة بما جوزه ابن حجر المكي وقد بلغني ان العلامة البرنطوشي كان يزجر من يرفع يديه في الدعاء حال الطواف اه (قوله والاستلام ان يضع يديه الخ) قال في النهر وعند الفقهاء هو أن يضع كفيه عليه ويقبله بفيه بلا صوت وفي الخانية ذكر مسح الوجه باليد مكان التقبيل لكن بعد أن يرفع يديه كما في الصلاة كذا في المجتبى ومناسك الكرماني زاد في التحفة ويرسلهما ثم يستلم وفي البدائع وغيرها الصحيح أن يرفعهما حذاء منكبيه (قوله وان أمكنه أن يسجد على الحجر الخ) قال في النهر وهل يندب السجود عليه نقل ابن عبد السلام الشافعي عن أصحابنا ذلك وعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه وقال رأيت عمر فعل ذلك ثم رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله ففعلته رواه ابن المنذر والحاكم وفي المعراج وعن الشافعي انه يقبله ويسجد عليه وعليه جمهور أهل العلم وقال مالك السجود عليه بدعة وعندنا الاولى أن لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير وجزم في البحر بضعف ما في المعراج وفيه نظر اذ صاحب الدار أدرى اه أي ان الكاكي صاحب المعراج أدرى بالحكم عندنا من ابن عبد السلام الشافعي ولذا نقله في الفتح وأقره أقول حيث صح الحديث يتبع وان لم يذكر ذلك في المشاهير لان ذلك من فضائل الاعمال وهي تثبت بالحديث الضعيف فبالصحيح أولى وليست المسألة اجتهادية حتى يتوقف فيها على نص من

سنة دخول المساجد كلها ويستحب أن يكون ملبيا في دخوله حتى يأتي باب بني شيبة فيدخل المسجد الحرام منه لانه عليه السلام دخل منه وهو المسمى بباب السلام متواضعا خاشعا ملبيا ملاحظا جلالة البقعة مع التلطف بالمزاحم (قوله وكبر وهلل تلقاء البيت) أي مواجها له لحديث جابر انه عليه السلام كبر ثلاثا وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير والمراد من التكبير الله أكبر أي من هذه الكعبة المعظمة كذا في غاية البيان والاولى أي من كل ما سواه ومن التهليل لا اله الا الله ولم يذكر المصنف الدعاء عند مشاهدة البيت وهكذا في المتون وهي غفلة عما لا يغفل عنه وان الدعاء عندها مستجاب ومحمد رحمه الله لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيأ من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن كذا في الهداية وفي الولوالجية من فصل القراءة للمصلي ينبغي أن يدعو في الصلاة بدعاء محفوظ لا بما يحضره لانه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس فتفسد صلاته فاما في غير الصلاة فينبغي أن يدعو بما يحضره ولا يستظهر الدعاء لان حفظ الدعاء يمنعه عن الرقة اه وقد ذكر في المناقب ان أبا حنيفة أوصى رجلا يريد السفر الى مكة بان يدعو الله عند مشاهدة البيت باستجابة دعائه وان استجيبت هذه الدعوة صار مستجاب الدعوة وفي فتح القدير ومن أهم الادعية طلب الجنة بلا حساب والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم هنا من أهم الاذكار كما ذكره الحلبي في مناسكه (قوله ثم استقبل الحجر مكبرا مهللا مستلما بلا ايذاء) لفعله عليه السلام كذلك ولنهي عمر عن المزاحمة ولان الاستلام سنة والكف عن الايذاء واجب فالاتيان بالواجب متعين والاستلام أن يضع يديه على الحجر الاسود ويقبله لفعله عليه السلام الثابت في الصحيحين وان لم يقدر وضع يديه وقبلهما أو احداهما وان لم يقدر أمس الحجر شيأ كالعرجون ونحوه وقبله لرواية مسلم وان عجز عن ذلك للزحمة استقبله ورفع يديه حذاء أذنيه وجعل باطنهما نحو الحجر مشيرا بهما اليه وظاهرهما نحو وجهه هكذا المأثور وان أمكنه أن يسجد على الحجر فعل لفعله عليه السلام والفاروق بعده وقول القوام الكاكي الاولى ان لا يسجد عندنا ضعيف وهذا التقبيل المسنون انما يكون بوضع الشفتين من غير تصويت كما ذكره الحلبي في مناسكه وقد أشار الى انه لا يبدأ بالصلاة لان تحية البيت الطواف وان كان حلالا فطوف طواف التحية وان كان محرما بالحج فطواف القدوم وهو أيضا تحية الا انه خص بهذه الاضافة وان دخل في يوم النحر بعد الوقوف فطواف الفرض يغني كصلاة الفرض تغني عن تحية المسجد أو بالعمرة فطواف

وكبر وهلل تلقاء البيت ثم استقبل الحجر مكبرا مهللا مستلما بلا ايذاء

لمجتهد مالم يثبت عنه خلافها فيتبع ما ثبت عنه ولذا والله أعلم مشى فى اللباب على الاستحباب فقال ويستحب أن يسجد عليه ويكرره مع التقبيل ثلاثا اه قال شارحه وهو موافق لما نقله الشيخ رشيد الدين فى شرح الكنز وكذا نقل السجود عن أصحابنا العز بن جماعة لكن نقل الكاكى الخ (قول المصنف وطف مضطبعا) قال العلامة رحمة الله السندى تلميذ ابن الهمام فى مناسكه المختصرة والمنلا على القارى فى شرحها ويضطبع أى فى جميع الاشواط ان أراد أن يسعى بعده أى يقدم السعى عقبه والا أى وان لم يردان يسعى بعد هذا الطواف واراد أن يؤخر السعى الى ما بعد الطواف الفرض فلا يرمل ولا يضطبع حينئذ هنا بل يؤخرهما الى طواف الزيارة فيرمل فيه وكذا يضطبع ان لم يكن لابسا اه وقال المنلا على فى شرح اللباب وهو شرح المنسك

العمرة ولا يسن فى حقه طواف القدوم واستثنى علماؤنا من ذلك ما اذا دخل فى وقت منع الناس من الطواف أو كان عليه فائتة مكتوبة أو خاف خروج الوقت للمكتوبة أو الوتر أو سنة راتبة أو فوت الجماعة فى المكتوبة فانه يقدم الصلاة على الطواف فى هذه المسائل ثم يطوف وفى قوله الحجر دون أن يصفه بالسواد اشارة الى انه حين أخرج من الجنة كان أبيض من اللبن وانما اسود بمس المشركين والعصاة كذا فى المحيط (قوله وطف مضطبعا وراء الحطيم آخذا عن يمينك مما يلى الباب سبعة أشواط) لفعله عليه السلام كذلك لما رواه أبو داود وهو ان يدخل ثوبه تحت يده اليمنى و يلقيه على عاتقه الايسر يقال اضطبع بثوبه وتابط به وقولهم اضطبع رداءه سهو وانما الصواب بردائه كذا فى المغرب وهو سنة مأخوذ من الضبع وهو العضد لانه يبقى مكشوفا وينبغى أن يفعله قبل الشروع فى الطواف بقليل واما ادخال الحطيم فى طوافه فهو واجب لان الحطيم ثبت كونه من البيت بخبر الواحد حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل أو اعادته على الحطيم مادام بمكة ولو لم يعد لزمه دم ولو استقبل الحطيم وحده لا تجوز صلاته لان فرضية التوجه ثبتت بنص الكتاب فلا تتأدى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا وله ثلاث أسام حطيم وحظيرة وحجر وهو اسم لموضع متصل بالبيت من الجانب الغربى بينه وبين البيت فرجة وسمى به لانه حطم من البيت أى كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول أو لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء فى الحديث فهو بمعنى فاعل كذا فى كشف الاسرار وليس كله من البيت بل مقدار ستة أذرع من البيت برواية مسلم عن عائشة وفى غاية البيان ان فيه قبر هاجر واسمعيل عليهما السلام واما أخذه عن يمينه مما يلى الباب فهو واجب أيضا حتى لو طاف منكوسا صح واثم لتركه الواجب و يجب اعادته مادام بمكة وان رجع قبل اعادته فعليه دم والحكمة فى كونه يجعل البيت عن يساره ان الطائف بالبيت مؤتم به والواحد مع الامام يكون الامام على يساره وقيل لان القلب فى الجانب الايسر وقيل ليكون الباب فى أول طوافه لقوله تعالى واتوا البيوت من أبوابها وأشار بقوله مما يلى الباب ان الافتتاح من الحجر الاسود واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط وقيل شرط حتى لو افتتح من غيره لا يجزئه لان الامر بالطواف فى الآية مجمل فى حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا له كذا فى فتح القدير هنا وفى باب الجنايات ذكر ان

المتوسط من لبس المخيط لعذر هل يسن فى حقه التشبه به لم يتعرض له أصحابنا وذكر بعض الشافعية ان الاضطباع انما يسن لمن لم يلبس المخيط وأما من لبسه من الرجال فيتعذر فى حقه الاتيان بالسنة أى على وجه الكمال فلا ينافى

وطف مضطبعا وراء الحطيم آخذا عن يمينك مما يلى الباب سبعة أشواط

ماذكره بعضهم من انه قد يقال يشرع له جعل وسط ردائه تحت منكبه الايمن وطرفه على الايسر وان كان المنكب مستورا بالمخيط للعذر قال فى عمدة المناسك وهذا لا يبعد لما فيه من التشبه بالمضطبع عند العجز عن الاضطباع وان كان غير مخاطب فيما يظهر قلت الاظهر فعله فان مالا يدرك كله لا يترك ظاهر
كله ومن تشبه بقوم فهو منهم اه واعلم ان المحرم ان كان مفردا بالحج وقع طوافه هذا للقدوم وان كان مفردا بالعمرة أو متمتعا أو قارنا وقع عن طواف العمرة نواه له أو لغيره وعلى القارن أى استحبابا أن يطوف طوافا آخر للقدوم كذا فى اللباب وهذا الطواف للقدوم كما سيصرح به لان كلامه الآن فى المفرد واعلم انه لا اضطباع ولا رمل ولا سعى لاجل هذا الطواف وانما يفعل فيه ذلك اذا أراد تقديم سعى الحج على وقته الاصلى الذى هو عقيب طواف الزيارة اه لباب (قوله حتى لو تركه) أى لم يطف وراء الحطيم أى جدار الحجر بل دخل الفرجة التى بينه وبين البيت أى وخرج من الفرجة الاخرى فالواجب أن يعيده من الحجر والافضل اعادة كله وصورة الاعادة على الحجر ان يأخذ عن يمينه خارج الحجر أى مبتدئا من أول أجزاء الفرجة أو قبله بقليل للاحتياط حتى ينتهى الى آخره ثم يدخل الحجر من الفرجة ويخرج من الجانب الآخر الذى ابتدأ من طرفه أولا يدخل الحجر بل يرجع ويبتدئ من أول

الحجر وهو الاولى لئلا يجعل الحطيم الذي هو من الكعبة وهي أفضل المساجد طريقا الى مقصده الا اذا نوى دخول البيت كل مرة وطلب البركة في كل كرة ثم في الصورة الاولى من الاعادة لا يعد عوده شوطا لانه منكوس وهو خلاف الشرط أو الواجب فلا يكون محسوبا ولهذا قال هكذا يفعل سبع مرات ويقضي حقه فيه من رمل وغيره أي من تيامن ونحوه واذا اعاده سقط الجزاء ولو طاف على جدار الحجر قيل يجوز وينبغي تقييده بما زاد على حده وهو قدر ستة أو سبعة أذرع اهـ من اللباب وشرحه (قوله والاوجه الوجوب) وبه صرح في المنهاج نقلا عن الوجيز حيث قال في عد الواجبات والبداءة بالحجر الاسود وهو الاشبه والاعدل فينبغي أن يكون هو المعول شرح اللباب (قوله للزوم الزيادة الخ) أقول فيه ان خبر الواحد اذا التحق بيانا للنص المجمل فالثابت به يكون ثابتا بالنص المجمل لا بخبر الواحد كما صرح به العلامة الاكمل في شرح الهداية عند الكلام على فرائض الوضوء والاحسن في الجواب منع الاجمال لان الامر بالطواف لا يلزم منه فرضية الابتداء من مكان مخصوص بل هو مطلق يدل على الاجزاء من أي مكان وفعله عليه السلام أفاد الوجوب أو السنية وافهم هذا ما ظهر لي في الجواب ثم راجعت فتح القدير فرأيته قال ما نصه ولو قيل انه واجب لا يبعد لان المواظبة من غير ترك دليله فيأثم به ويجزئ ولو كان في آية الطواف اجمال لكان شرطا كما قال محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة اهـ بحروفه (قوله ولما كان الابتداء من الحجر واجبا الخ) أي بناء على ما استوجهه المؤلف هذا

ظاهر الروايات انه سنة وذكر في المحيط انه سنة عند عامة المشايخ حتى لو افتتح من غير الحجر جاز ويكره وذكر محمد في الرقيات انه لم يجز ذلك القدر وعليه الاعادة واليه أشار في الاصل فقد جعل البداية منه فرضا اهـ والاوجه الوجوب للمواظبة والافتراض بعيد عن الاصول للزوم الزيادة على القطعي بخبر الواحد ولعل صاحب المحيط أراد بالسنة السنة المؤكدة التي بمعنى الواجب وتكون الكراهة تحريمية ولما كان الابتداء من الحجر واجبا كان الابتداء من الطواف من الجهة التي فيها الركن اليماني قريبا من الحجر الاسود متعينا ليكون مارا بجميع بدنه على جميع الحجر الاسود وكثير من العوام شاهدناهم يبتدئون الطواف وبعض الحجر خارج عن طوافهم فاحذره وقوله سبعة أشواط بيان للواجب لا للفرض في الطواف وانا قدمنا ان أقل الاشواط السبعة واجبة تجبر بالدم فالركن أكثر الاشواط واختلف فيه فقيل أربعة أشواط وهو الصحيح نص عليه محمد في المبسوط وذكر الجرجاني انه ثلاثة أشواط وثلثا شوط وخالف المحقق ابن الهمام أهل المذهب وجزم بان السبعة ركن فانه لا يجزئ أقل منها وان هذا ليس من قبيل ما يقام فيه الاكثر مقام الكل وأطال الكلام فيه في الجنايات وهذا التقدير أعني السبعة مانع للنقصان اتفاقا واختلفوا في منعه للزيادة حتى لو طاف ثامنا وعلم انه ثامن اختلفوا فيه والصحيح انه يلزمه اتمام الاسبوع لانه شرع فيه ملتزما بخلاف ما اذا ظن انه سابع ثم تبين له انه ثامن فانه لا يلزمه الاتمام لانه شرع فيه مسقطا لا ملتزما كالعبادة المظنونة كذا في المحيط وبهذا علم ان الطواف خالف الحج فانه اذا شرع فيه مسقطا يلزمه اتمامه بخلاف بقية العبادات والاشواط جمع شوط وهو جري مرة الى الغاية كذا في المغرب وفي الخانية من الحجر الى الحجر شوط واعلم ان مكان الطواف داخل المسجد الحرام حتى لو طاف بالبيت من وراء زمزم أو من وراء السواري جاز ومن خارج المسجد لا يجوز وعليه أن يعيد لانه لا يمكنه الطواف ملاصقا لحائط البيت فلا بد من حد فاصل بين القريب والبعيد فجعلنا الفاصل حائط المسجد لانه في حكم بقعة

وما في اللباب من قوله ثم يقف أي بعد الاضطباع مستقبل البيت بجانب الحجر الاسود مما يلي الركن اليماني بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ويكون منكبه الايمن عند طرف الحجر فينوي الطواف وهذه الكيفية مستحبة اهـ فهو مبني على ان الافتتاح من الحجر سنة وهو قول عامة المشايخ ومشى عليه صاحب اللباب وقال انه الصحيح لكن ما ادعاه المؤلف من لزوم المرور بجميع بدنه على الحجر غير لازم فانه لو وقف مسامتا للحجر حصل الابتداء منه لان من قام مسامتا بجسده الحجر يدخل فيه شيء من جانب الركن اليماني لان الحجر وركنه لا يبلغ عرض جسد المسامت له كما في الشرنبلالية وما ادعى لزومه صرح في اللباب باستحبابه وكذا في الفتح حيث قال وينبغي أن يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي على الركن اليماني ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور كذلك عليه اهـ (قوله فالركن أكثر الاشواط) الظاهر ان هذا خاص بطواف الزيارة لانه ركن أما القدوم والصدر فلا لكن طواف القدوم سنة وبشروعه فيه يجب اكماله فيساوي بعد الشروع طواف الصدر فيصير الطوافان واجبين فيكون جميع أشواطهما واجبة ويؤيد ذلك ما سيذكره

(قوله وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام الخ) الاصوب الاقتصار على اليمن لايهامه ان في الشامي نسبة الى الشام تغيرا وليس كذلك بل التغيير بالحذف والتعويض في النسبة الى اليمن فقط ولذا اقتصر عليه في العناية وغيرها قال في الصحاح الشأم بلاد تذكر وتؤنث ورجل شأمي وشآمي على فعال وشآمي أيضا حكاه سيبويه ولا تقل شآم وقال أيضا اليمن بلاد للعرب والنسبة اليهم يمني ويمان مخففة والالف عوض من ياء النسب فلا يجتمعان قال سيبويه وبعضهم يقول يماني بالتشديد اهـ فقول المؤلف ثم حذفوا احدى ياءي النسبة يعني من يمني فقط وكذا قوله بالتخفيف راجع الى اليماني (قوله فواجبة على الصحيح) أي بعد كل طواف فرضا كان أو واجبا أو سنة أو نفلا ولا يختص جوازها بزمان ولا بمكان ولا تفوت ولو ترك لم تجبر بدم ولو صلاها خارج الحرم ولو بعد الرجوع الى وطنه جاز ويكره والسنة الموالاة بينها وبين الطواف ويستحب مؤكدا أداؤها خلف المقام ثم في الكعبة ثم في الحجر تحت الميزاب ثم كل ما قرب من الحجر الى البيت ثم باقي الحجر ثم ما قرب الى البيت ثم المسجد ثم الحرم ثم لا افضلية بعد الحرم بل الاساءة والمراد بما خلف المقام قيل ما يصدق عليه ذلك عادة وعرفا مع القرب وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه اذا أراد أن يركع خلف المقام جعل بينه وبين المقام صفا أو صفين أو رجلا ٣٥٦ أو رجلين رواه عبد الرزاق ولو صلى أكثر من ركعتين جاز ولا تجزئ المنذورة والمكتوبة عنها ولا يجوز اقتداء مصلي ركعتي الطواف بمثله لان طواف هذا غير طواف الآخر ويكره تأخيرها عن الطواف الا في وقت مكروه أي لان الموالاة سنة ولو طاف بعد العصر يصلي المغرب ثم ركعتي الطواف ثم سنة المغرب ولا تصلى الا في وقت مباح وان صلاها في وقت مكروه قيل صحت مع الكراهة (فروع)

واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد

وان الاصل في النسبة الى اليمن والشام يمني وشامي ثم حذفوا احدى ياءي النسبة وعوضوا منها الفا فقالوا اليماني والشآمي بالتخفيف وبعضهم يشدده كما في الصحاح (قوله واختم الطواف به وبركعتين في المقام أو حيث تيسر من المسجد) أما ختم الطواف بالاستلام فهو سنة لفعله عليه السلام كذلك في حجة الوداع وأما صلاة ركعتي الطواف بعد كل أسبوع فواجبة على الصحيح لما ثبت في حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام ابراهيم عليه السلام قرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فنبه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه امتثالا لهذا الامر والامر للوجوب الا أن استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت الوجوب ويلزمه حكمنا بمواظبته عليه السلام من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب ويكره وصل الاسابيع عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهي كراهة تحريم لاستلزامها ترك الواجب ويتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف آخر ان كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه كذا في فتح القدير وقيد بعضهم قول أبي يوسف بان ينصرف عن وتر والمراد بالمقام مقام ابراهيم وهي حجارة يقوم عليها عند نزوله وركوبه من الابل حين يأتي الى زيارة هاجر وولدها اسمعيل كذا ذكر المصنف في المستصفى وذكر القاضي في تفسيره انه الحجر الذي فيه أثر قدميه والموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقول المصنف من المسجد بيان للفضيلة والا فحيث أراد ولو بعد الرجوع الى أهله لانها على التراخي مالم يرد أن يطوف

طاف ونسي ركعتي الطواف فلم يتذكر الا بعد شروعه في طواف آخر فان كان قبل تمام شوط رفضه وبعد اتمامه أسبوعا لا بل يتم طوافه الذي شرع فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان ولو طاف فرضا أو غيره ثمانية أشواط ان كان على ظن ان الثامن سابع فلا شئ عليه كالمظنون ابتداء وان علم انه الثامن اختلف فيه والصحيح انه يلزمه سبعة أشواط للشروع ولو طاف أسابيع فعليه لكل أسبوع ركعتان على حدة ولو شك في عدد الاشواط في طواف الركن أو العمرة أعاده ولا يبني على غالب ظنه بخلاف الصلاة وقيل اذا كان يكثر ذلك يتحرى ولو أخبره عدل بعدد يستحب أن يأخذ بقوله ولو أخبره عدلان وجب الاخذ بقولهما وصاحب العذر الدائم اذا طاف أربعة أشواط ثم خرج الوقت توضأ وبنى ولا شئ عليه ولو حاذته امرأة في الطواف لا يفسد وتمامه في اللباب (قوله ويلزمه) أي يلزم من كون الثابت الوجوب ان نحكم بمواظبته عليه الصلاة والسلام من غير ترك وكان الاولى بالمؤلف عدم ذكره ذلك كما فعل أخوه لايهامه توقف اثبات الوجوب على هذا اللزوم نعم ذكره في الفتح لكن غرضه منه افادة ان ما ورد في كتب الحديث من ثبوت فعله عليه الصلاة والسلام لهما محمول على عدم الترك مرة ليكون دليلا آخر على الوجوب اذ مطلق الفعل لا يدل عليه (قوله وقيد بعضهم الخ) قال في السراج ويكره الجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله سواء انصرف عن وتر أو شفع وقال أبو يوسف لا يكره اذا انصرف عن وتر نحو أن ينصرف عن ثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة

(قوله ولم أر الخ) قال في اللباب في فصل مكروهات الطواف والجمع بين أسبوعين أو أكثر من غير صلاة بينهما الا في وقت كراهة الصلاة وهو مؤيد لما قاله المؤلف أيضا تامل ﴿فرع﴾ غريب قال العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في منسكه في الفصل الرابع من الباب السادس رأيت بخط بعض تلامذة الكمال ابن الهمام في حاشية فتح القدير اذا صلى في المسجد الحرام ينبغي أن لا يمنع المار لما روى أحمد وأبو داود عن المطلب بن أبي وداعة انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون بين يديه وليس بينهما سترة وهو محمول على الطائفين فيما يظهر لان الطواف صلاة فصار كمن بين يديه صفوف من المصلين اه ثم رأيت في البحر العميق حكى عز الدين بن جماعة عن مشكلات الآثار للطحاوي ان المرور بين يدي المصلي بحضرة الكعبة يجوز اه كذا في حاشية المدني على الدر المختار وباب بني سهم هو المسمى الآن باب العمرة كما سنذكره في السعي قريبا مع زيادة تؤيد ما مر (قوله وليس هذا كتحية المسجد الخ) قال في النهر قدمنا انه اذا دخل يوم النحر أغناه طواف

للقدوم وهو سنة لغير المكي ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك

أسبوعا آخر فيتكون على الفور لما قدمنا من كراهة وصل الاسابيع وقد تقدم في الاوقات المكروهة انه لا يصليهما فيها فيحمل قولهما يكره وصل الاسابيع انما هو في وقت لا يكره التطوع فيه ولم أر نقلا فيما اذا وصل الاسابيع في وقت الكراهة ثم زال وقتها انه يكره الطواف قبل الصلاة لكل أسبوع ركعتين وينبغي أن يكون مكروها لما ان الاسابيع في هذه الحالة صارت كأسبوع واحد وفي الفتاوى الظهيرية يقرأ في الركعة الاولى بقل يا أيها الكافرون وفي الثانية بقل هو الله أحد تبركا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وان قرأ غير ذلك جاز واذا فرغ من صلاته يدعو للمؤمنين والمؤمنات (قوله للقدوم وهو سنة لغير المكي) أي طف هذا الطواف لاجل القدوم وهذا الطواف سنة للآفاقي دون المكي لانه كتحية المسجد لا يسن للجالس فيه هكذا ذكروا وليس هذا كتحية المسجد من كل وجه وان الفرض أو السنة تغني عن تحية المسجد بخلاف طواف القدوم لما سيأتي من ان القارن يطوف للعمرة أولا ثم يطوف للقدوم ثانيا ولا يكفيه الاول ولم يذكر المصنف الشرب من ماء زمزم بعد ختم الطواف وانما ذكره بعد الفراغ من أفعال الحج وكذا اتيان الملتزم والتشبث به وكذا العود الى الحجر الاسود قبل السعي والكل مستحب لكن الاخير مشروط بارادة السعي حتى لو لم يرده لم يعد الى الحجر بعد ركعتي الطواف كما في الولوالجية (قوله ثم اخرج الى الصفا وقم عليه مستقبل البيت مكبرا مهللا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك) لما ثبت في حديث جابر الطويل وقد قدمنا ان هذا السعي واجب وليس بركن لحديث اسعوا فان الله كتب عليكم السعي قاله عليه السلام حين كان يطوف بين الصفا والمروة فانه ظني ومثله لا يثبت الركن لانه انما يثبت عندنا بدليل مقطوع فما في الهداية من تأويله بمعنى كتب استحبابا فمناف لمطلوبه لانه الوجوب وجميع السبعة الاشواط واجب لا الاكثر فقط وانهم قالوا في باب الجنايات لو ترك أكثر الاشواط لزمه دم وان ترك الاقل لزمه صدقة فدل على وجوب الكل اذ لو كان الواجب الاكثر لم يلزمه في الاقل شئ أشار بثم الى تراخي السعي عن الطواف فلو سعى ثم طاف أعاده لان السعي تبع ولا يجوز تقدم التبع على الاصل كذا ذكر الولوالجي وصرح في المحيط بان تقديم الطواف شرط لصحة السعي وبهذا علم ان تأخير السعي عن الطواف واجب والى ان السعي لا يجب بعد الطواف فورا بل لو أتى به بعد زمان ولو طويلا لا شئ عليه والسنة الاتصال به كالطهارة فصح سعي الحائض والجنب وكذا الصعود عليه مع ما بعده سنة حتى يكره ان لا يصعد عليهما كما في المحيط وقد قدمنا ان المشي

الفرض عن القدوم وانما لم يغن طواف العمرة عنه لان الغنى عن الشئ فرع عن طلب ذلك الشئ وهو لم يطلب اذ ذاك بل لو أراد به القدوم لم يقع الا عن العمرة لما ان زمنه لا يقبل غيره كرمضان على ما سيأتي (قوله ولم يذكر المصنف الشرب الخ) وقد ذكر ذلك في فتح القدير فقال ويستحب أن يأتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج الى الصفا فيشرب منها ثم يأتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم قبل الركعتين ثم يصليهما ثم يأتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي اه ملخصا قال في شرح اللباب والثاني هو الاسهل والافضل وعليه العمل وفي كثير من الكتب انه يعود بعد طواف القدوم وصلاته الى الحجر ثم يتوجه الى الصفا من غير ذكر زمزم والملتزم فيما بينهما ولعل وجه تركهما عدم تأكدهما مع اختلاف تقدم أحدهما اه (قوله لكن الاخير الخ) قال في شرح اللباب والاصل ان كل طواف بعده سعي فانه يعود الى استلام الحجر بعد الصلاة والا فلا على ما قاله قاضيخان في شرحه أن

هذا الاستلام لافتتاح السعي بين الصفا والمروة فان لم يرد السعي بعده لم يعد عليه اه (قوله فلم يكن سنة) مثله في الهداية قال في النهر والمذكور في السراج ان الخروج منه أفضل من غيره اه وفي حاشية نوح أفندي قال ابن عمر وهو سنة فقول صاحب الهداية لا انه سنة مخالف له لكنه موافق لكلام أهل المذهب لانه ذكر في البدائع وغيره انه يستحب أن يخرج من باب الصفا ولا يتعين ذلك سنة فالحاصل انه ليس سنة بل مستحب فيجوز الخروج من غيره بدون الاساءة (قوله وفي التحفة الافضل للحاج) أي للمفرد بالحج والمتمتع بخلاف القارن لانه ذكر في اللباب في الافضلية خلافا ثم قال والخلاف في غير القارن أما القارن فالافضل له تقديم السعي أو يسن اه وفي حاشية المدني اعلم ان السعي الواجب في الحج يدخل وقته عقب طواف الزيارة ويمتد الى آخر العمر لان السعي تبع للطواف والشئ انما يتبع ما هو أقوى منه والسعي واجب وطواف الزيارة ركن ويجوز تقديمه على الوقوف وايقاعه عقب طواف القدوم لكثرة أفعال الحج يوم النحر لكن يشترط أن يكون في أشهر الحج حتى لمن لا عليه طواف القدوم في الاصح واختلفوا هل الافضل تأخيره الى وقته أم تقديمه وعلى الثاني هل هو عام لاهل مكة وغيرهم أم خاص بغيرهم ممن عليه طواف القدوم وحاصله ان جواز تقديم السعي ممن عليه طواف القدوم متفق عليه وأما أفضليته ففيها خلاف وأما جوازه لمن أهل من مكة ممن ليس عليه طواف قدوم اختاره غير ٣٥٨ واحد من المشايخ كالكرخي والقدوري وصاحب الهداية والكافي والنهاية والمجمع وغيرهم وأما الافضلية فصححها الكرماني وذهب صاحب البدائع الى عدم جواز التقديم لمن أحرم من مكة وهو خلاف ما عليه أكثر الاصحاب وهذا الاختلاف كله في غير القارن وأما هو فلا نعلم خلافا في أفضلية تقديم السعي فضلا عن الجواز لانهم ما ذكروا له الا التقديم من غير ذكر خلاف بل مالاول الآثار تدل على استنان تقديم السعي له كذا في المرشدي وغيره اه (قول المصنف ساعيا بين الميلين الاخضرين) يستحب أن يكون السعي فوق الرمل دون العدو أي الجري الشديد وهو سنة في كل شوط بخلاف الرمل في الطواف خلافا لمن خصه أيضا بالثلاثة الاول ولا اضطباع في السعي مطلقا عندنا ولو ترك السعي بين الميلين أو هرول في جميع السعي فقد أساء ولا شئ عليه ويلبي في السعي الحاج أي ان وقع سعيه بعد طواف القدوم لا المعتمر ولو كان متمتعا لان تلبيته تنقطع بالشروع في طوافه ولا الحاج اذا سعى بعد طواف الافاضة لانقطاع تلبيته باول رمي جمرة وان عجز عن السعي بين الميلين صبر حتى يجد فرجة والا تشبه بالساعي في حركته وان كان على دابة لعذر حركها من غير أن يؤذي أحدا لباب وشرحه (قوله بدأ بالمروة لا يعتد بالاول) هذا يفيد ان البداءة ٧ بالمروة شرط لا انه واجب وهو أحد أقوال ثلاثة فانه قيل انه شرط وقيل واجب وقيل سنة ومشى في اللباب على الاول وقال شارحه الاعدل المختار من حيث الدليل الوجوب فيصح أداؤه لكن يعاقب عليه دون عقاب ترك الفرض وعلى الاول لا يصح وتمام تحقيقه هناك ﴿تنبيه﴾ عد في اللباب تبعا للبدائع من شرائط السعي كونه بعد طواف كائن على طهارة من الجنابة والحيض وان لم يكن طاهرا عنهما وقت الطواف لم يجز سعيه رأسا واستشكله شارحه بان الطهارة ليست من شرائط صحة الطواف فكيف تكون شرطا فيه بل الشرط وقوعه عقيب طواف صحيح لا بعد طواف كامل مشتمل على أداء واجباته وتمامه فيه فراجعه

ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة

فيه واجب حتى لو سعى راكبا من غير عذر لزمه دم ولم يذكر أي باب يخرج منه الى الصفا لانه مخير لان المقصود يحصل به وانما خرج عليه السلام من باب بني مخزوم المسمى الآن بباب الصفا لانه أقرب الابواب اليه فكان اتفاقا لا قصدا فلم يكن سنة ولم يذكر رفع اليدين في هذا الدعاء وهو مندوب حذو منكبيه جاعلا باطنهما الى السماء ثم اعلم ان أصل الصفا في اللغة الحجر الاملس وهو والمروة جبلان معروفان بمكة وكان الصفا مذكرا لان آدم عليه السلام وقف عليه فسمي به ووقفت حواء على المروة فسميت باسم المرأة فأنث لذلك كذا ذكره القرطبي في تفسيره وفي التحفة الافضل للحاج ان لا يسعى بعد طواف القدوم لان السعي واجب لا يليق أن يكون تبعا للسنة بل يؤخره الى طواف الزيارة لانه ركن واللائق للواجب أن يكون تبعا للفرض (قوله ثم اهبط نحو المروة ساعيا بين الميلين الاخضرين وافعل عليها فعلك على الصفا) أي على المروة من الصعود والتكبير والتهليل والصلاة والدعاء والكل سنة حتى لو ترك الهرولة بين الميلين لا شئ عليه وهما شيآن على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام الا انهما منفصلان عنه وهما علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة كذا في المغرب (قوله وطف بينهما سبعة أشواط تبدأ بالصفا وتختم بالمروة) كما صح في حديث جابر الطويل وقوله تبدأ بالصفا بيان للواجب حتى لو بدأ بالمروة لا يعتد

(قوله وفرق المحقق الخ) وفي العناية فان قيل ما الفرق بين الطواف والسعي حتى كان مبدأ الطواف هو المنتهى دون السعي أجيب بان الطواف دوران لا يتأتى الا بحركة دورية فيكون المبدأ والمنتهى واحدا بالضرورة وأما السعي فهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي عوده على بدئه (قوله لما رواه أحمد) قال في الفتح روى المطلب بن أبي وداعة قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين الطائفين أحد رواه أحمد وابن ماجه وابن حبان وقال في رواية رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي حذو الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه رآه عليه السلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون الخ وباب بني سهم هو الذي يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله أعلم بحقيقة الحال اهـ ونازعه القاري في شرح اللباب بانه لا دلالة في الحديث ان هذه الصلاة من مستحبات السعي لاحتمال أن تكون لتحية المسجد حين أراد أن يقعد من غير قصد له الى طواف وقال الشيخ حنيف الدين المرشدي في شرحه عليه بعد قول السروجي في منسكه ليس للسعي صلاة أقول وهو الظاهر الذي يميل اليه الخاطر وما تقدم من صلاته عليه الصلاة والسلام فمحمول على تحية المسجد لا انها للسعي وذلك لانه عليه الصلاة والسلام ما أحب حال دخوله اليه أن يخليه من التحية فيا بها وحيث ٣٠٩ كان دخوله عقيب السعي وفعل ذلك اشتبه الحال على من رآه اهـ كذا في حاشية المدني أقول لكن ذكر القاري في شرحه ان تحية هذا المسجد الشريف بخصوصه هو الطواف

ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالحج

الا اذا كان له مانع فحينئذ يصلي تحية المسجد ان لم يكن وقت كراهة الصلاة اهـ والمتبادر من فعله عليه السلام ما فهمه الراوي من ان صلاته للسعي فما الداعي الى العدول عنه مع ما علمته تامل ﴿مهمة﴾ ذكر الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه على الكنز ان مسافة ما بين الصفا والمروة سبعمائة وخمسون ذراعا فعليه فعدة السعي خمسة آلاف ومائتان وخمسون ذراعا اهـ وفي الشمني سبعمائة وستة وستون ذراعا وأما عرض المسعى فحكى العلامة الشيخ قطب الدين الحنفي في تاريخه نقلا عن تاريخ الفاكهي انه خمسة وثلاثون ذراعا ثم قال وههنا اشكال عظيم ما رأيت أحدا تعرض له وهو ان السعي بين الصفا والمروة من الامور التعبدية في ذلك المكان المخصوص وعلى ما ذكر الثقات أدخل ذلك المسعى في الحرم الشريف وحول ذلك المسعى الى دار ابن عباد كما تقدم والمكان الذي يسعى فيه الآن لا يتحقق انه من عرض المسعى الذي سعى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره فكيف يصح السعي فيه وقد حول عن محله ولعل الجواب ان المسعى كان عريضا وبنيت تلك الدور بعد ذلك في عرض المسعى القديم فهدمها المهدي وأدخل بعضها في المسجد الحرام وترك البعض ولم يحول تحويلا كليا والا لانكره علماء الدين من الائمة المجتهدين اهـ ملخصا من المدني (قوله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة لا يجوز) أي بان يفسخ نية الحج بعدما أحرم به ويقطع أفعاله ويجعل احرامه وأفعاله للعمرة وكذا لا يجوز فسخ العمرة ليجعلها حجا كذا في اللباب قبيل الجنايات وفيه ولا يعتمر أي المتمتع حال اقامته بمكة فان فعل أساء ولزمه دم سواء كان في أشهر الحج أو قبلها وان كان لم يسق الهدي وأحل بعد الحلق يفعل كما يفعل الحلال قال شارحه والظاهر انه يجوز له الاتيان بالعمرة حينئذ لانه غير ممنوع منها لكراهتها في الازمنة المخصوصة وانما كرهت العمرة للمكي في

بالاول هو الصحيح لمخالفة الامر وهو قوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به واشارة الى ان الذهاب الى المروة شوط والعود منها الى الصفا شوط آخر وهو الصحيح لما صح في حديث جابر انه قال فلما كان آخر طوافه على المروة ولو كان من الصفا الى الصفا شوطا لكان آخر طوافه الصفا ونقل الشارح عن الطحاوي ان الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها الى الصفا شوط قياسا على الطواف فانه من الحجر الى الحجر شوط وفي الفتاوى الظهيرية ما يخالفه فانه قال لا خلاف بين أصحابنا ان الذهاب من الصفا الى المروة شوط محسوب من الاشواط السبعة فاما الرجوع من المروة الى الصفا هل هو شوط آخر قال الطحاوي لا يعتبر الرجوع من المروة الى الصفا شوطا آخر والصحيح انه شوط آخر اهـ وفرق المحقق ابن الهمام بين الطوافين بالفرق لغة بين طاف كذا وكذا سبعا الصادق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا وبين طاف بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشمل بالطواف ذلك الشيء واذا قال طاف به سبعا كان بتكرير تعميمه بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدأ الى المبدأ والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك اهـ ولم يذكر صلاة ركعتين بعد السعي ختما له وهي مستحبة لفعله عليه السلام لذلك لما رواه أحمد (قوله ثم أقم بمكة حراما لانك محرم بالحج) فلا يجوز له التحلل حتى يأتي بأفعاله فأفاد ان فسخ الحج الى العمرة

أشهر الحج لان الغالب انه يحج فيبقى متمتعا مسيئا (قوله والا فالطواف أفضل من الصلاة الخ) مخالف لما في الفتاوى الولوالجية ونصه الصلاة بمكة أفضل لأهلها من الطواف وللغرباء الطواف أفضل لان الصلاة في نفسها أفضل من الطواف لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شبه الطواف بالبيت بالصلاة لكن الغرباء لو اشتغلوا بها لفاتهم الطواف من غير امكان التدارك فكان الاشتغال بما لا يمكن تداركه أولى اه تأمل ٣٦٠ ﴿تنبيه﴾ هل اكثار الطواف أفضل أم اكثار الاعتمار والاظهر تفضيل الطواف لكونه مقصودا بالذات والمشروعية في جميع الحالات ولكراهة بعض العلماء اكثارها في سنته وتمامه في شرح اللباب وفي حاشية المدني قال الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرح الكنز ثم قولهم ان الصلاة

فطف بالبيت كلما بدا لك ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك ثم رح يوم التروية الى منى

أفضل من الطواف ليس مرادهم ان صلاة ركعتين مثلا أفضل من أداء أسبوع لان الاسبوع مشتمل على الركعتين مع زيادة وانما مرادهم به ان الزمن الذي يؤدى فيه أسبوعا من الطواف هل الافضل فيه أن يصرفه للطواف أو يشغله بالصلاة هكذا ينبغي أن يحمل قولهم فتنبه اه وفيها عن القاضي العلامة ابراهيم بن ظهيرة ان الارجح تفضيل الطواف على العمرة اذا شغل مقدار زمن العمرة به وهذا في العمرة المسنونة أما اذا قيل انها لا تقع الحرم الافرض كفاية فلا يكون الحكم كذلك (قوله ويوم التروية هو يوم الثامن) واليوم التاسع هو يوم عرفة واليوم العاشر يوم النحر والحادي عشر يوم القر بفتح القاف وتشديد الراء لانهم يقرون فيه بمنى والثاني عشر يوم النفر الاول والثالث عشر النفر الثاني كذا في مناسك النووي (قوله أي تفكر ان ما رآه الخ) قال في السعدية عن السروجي وفيه بعد لان رؤيا الانبياء حق

لا يجوز وما في الصحيحين من انه عليه السلام أمر بذلك أصحابه الا من ساق منهم الهدي فهو مخصوص بهم لما في صحيح مسلم عن أبي ذر ان المتعة كانت لاصحاب محمد خاصة وفي بعض الشروح انها كانت مشروعة على العموم ثم نسخت كمتعة النكاح أو معارض بما في الصحيحين أيضا ان من أهل بالحج أو بالحج والعمرة لم يحلوا الى يوم النحر (قوله فطف بالبيت كلما بدا لك) أي ظهر لك لحديث الطحاوي وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله قد أحل لكم المنطق والصلاة خير موضوع فكذا الطواف الا انه لا يسعى لكونه لا يتكرر لا وجوبا ولا نفلا وكذا الرمل ويجب أن يصلي لكل أسبوع ركعتين كما قدمناه فالطواف التطوع أفضل للغرباء من صلاة التطوع ولاهل مكة الصلاة أفضل منه هكذا أطلقه كثير وينبغي تقييده بزمن الموسم والا فالطواف أفضل من الصلاة مكيا كان أو غريبا وينبغي أن يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يؤذ به أحدا والافضل للمرأة أن تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كي لا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس عندنا من البيت وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه وهو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقته وفي التجنيس الذكر أفضل من القراءة في الطواف وفي فتح القدير معزيا بالكافي للحاكم يكره أن يرفع صوته بالقراءة فيه ولا بأس بقراءته في نفسه ولم يذكر المصنف دخول البيت وهو مستحب اذا لم يؤذ أحدا كذا قالوا يعني لا نفسه ولا غيره وقليل ان يوجد هذا الشرط في زمن الموسم كما شاهدناه ويستحب أن يصلي فيه اقتداء به عليه السلام وينبغي أن يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر رضي الله عنهما اذا دخل مشى قبل وجهه ويجعل الباب قبل ظهره حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلاثة أذرع ثم يصلي ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه ولا يرفع بصره الى السقف فاذا صلى الى الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم يأتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسأل الله تعالى ما شاء (قوله ثم اخطب قبل يوم التروية بيوم وعلم فيها المناسك) يعني في اليوم السابع من الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة لا جلوس فيها ويوم التروية هو يوم الثامن سمي به لان الناس يروون ابلهم فيه لاجل يوم عرفة وقيل لان ابراهيم عليه السلام رأى في تلك الليلة في منامه أن يذبح ولده بأمر ربه فلما أصبح روى في النهار كله أي تفكر ان ما رآه من الله تعالى فيأتمره أو لا فلا وظاهر كلام المغرب تعينه وانه قال والاصل الهمزة وأخذها من الرؤية خطأ ومن الري منظور فيه وأراد بالمناسك الخروج الى منى والى عرفة والصلاة فيها والوقوف والافاضة وهذه أول الخطب الثلاث التي في الحج ويبدأ في الكل بالتكبير ثم بالتلبية ثم بالتحميد كما تبدأ به في خطبة العيدين ويبدأ بالتحميد في ثلاث خطب وهي خطبة الجمعة والاستسقاء والنكاح كذا في المبتغى (قوله ثم رح يوم التروية الى منى) وهي قرية فيها ثلاث سكك بينها وبين مكة فرسخ وهي من

(قوله وهذا بيان الافضل) عبارة الهداية ثم يتوجه الى عرفات فيقيم بها وهذا بيان الاولوية أما لو دفع قبله جاز لانه لا يتعلق بهذا المكان حكم قال في غاية البيان قوله وهذا بيان الاولوية قال الامام حميد الدين الضرير وغيره في شروحهم أي الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس هو الاولى ولو دفع قبله جاز قلت هذا حسن ولكن بقي في كلام صاحب الهداية شيء لانه كان من الواجب أن يقيد بطلوع الشمس عند قوله ثم يتوجه الى عرفات بان يقول ثم يتوجه الى عرفات بعد طلوع الشمس حتى يصح بناء قوله وهذا بيان الاولوية وكان هذا القيد ترك لسهو الكاتب ولهذا صرح به في شرح الطحاوي وشرح الكرخي والايضاح وغيرها اه ومثله في العناية وأجاب في الحواشي السعدية بما في الغاية من ارجاع الاشارة الى التوجه بعرفات بعد صلاة الفجر أما لو توجه اليها قبلها جاز لكن لا يخفى انها حينئذ توهم ان التوجه قبل الشمس كعبارة المتن هنا تامل هذا وفي مناسك الامام النووي وأما ما يفعله الناس في هذه الازمان من دخولهم أرض عرفات في اليوم الثامن فخطأ مخالف للسنة ويفوتهم بسببه سنن كثيرة منها الصلوات بمنى والمبيت بها والتوجه منها الى نمرة والنزول بها والخطبة والصلاة قبل دخول عرفات وغير ذلك والسنة أن يمكثوا بنمرة حتى تزول الشمس ويغتسلوا

بها للوقوف واذا زالت الشمس ذهب الامام والناس الى المسجد المسمى مسجد ابراهيم ويخطب الامام قبل صلاة الظهر خطبتين الخ (قوله على طريق ضب الخ) بفتح ضاد معجمة وتشديد موحدة وهو اسم للجبل الذي حذاء مسجد الخيف في أصله وطريقه في أصل المأزمين عن يمينك وأنت ذاهب الى عرفات والمأزمان مضيق بين مزدلفة وعرفة وهو بفتح ميم وسكون همزة ويجوز ابدالها وكسر زاي شرح اللباب (قوله اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم) لكن تركه أكثر الناس في زماننا هذا لما فيه من كثرة الشوك وغلبة الخوف وقلة الشوكة لا كثر الحاج شرح اللباب (قوله ولما كان الاطلاق الخ) قال في النهر لا يخفى ما بين أول كلامه وآخره من التدافع اذ لو انصرف الى المعهود لما أفاد الجواز قبل الزوال اه أي فكان المعهود انه اذا صعد

ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة ثم اخطب ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام

الحرم والغالب عليه التذكير والصرف وقد يكتب بالالف كذا في المغرب أطلقه فأفاد انه يجوز التوجه اليها في أي وقت شاء من اليوم واختلف في المستحب على ثلاثة أقوال أصحها انه يخرج اليها بعد ما طلعت الشمس لما ثبت من فعله عليه السلام كذلك في حديث جابر الطويل وابن عمر مع اتفاق الرواة انه صلى الظهر بمنى والبيتوتة بها سنة والاقامة بها مندوبة كذا في المحيط ولو لم يخرج من مكة الا يوم عرفة أجزأه أيضا ولكنه أساء بترك السنة وأفاد انه لا فرق بين أن يكون يوم التروية يوم الجمعة أولا فله الخروج اليها يوم الجمعة قبل الزوال واما بعده فلا يخرج ما لم يصلها كما اذا اراد أن يسافر يوم الجمعة من مصره وينبغي أن لا يترك التلبية في الاحوال كلها حال الاقامة بمكة داخل المسجد الحرام وخارجه الى حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى منى ويدعو بما شاء ويستحب أن ينزل بالقرب من مسجد الخيف (قوله ثم الى عرفات بعد صلاة الفجر يوم عرفة) وهي علم للموقف وهي منونة لا غير ويقال لها عرفة أيضا ويوم عرفة التاسع من ذي الحجة وسمي به لان ابراهيم عليه السلام عرف ان الحكم من الله فيه أو لان جبريل عرفه المناسك فيه أو لان آدم وحواء تعارفا فيه بعد الهبوط الى الارض وهذا بيان الافضل حتى لو ذهب قبل طلوع الفجر اليها جاز كما يفعله الحجاج في زماننا وان أكثرهم لا يبيت بمنى لتوهم الضرر من السراق ويستحب أن يسير على طريق ضب ويعود على طريق المأزمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم كما في العيدين وينزل مع الناس حيث شاء وبقرب الجبل أفضل والبعد عن الناس في هذا المكان تجبر والحال حال تضرع ومسكنة أو اضرار بنفسه أو متاعه أو تضييق على المارة ان كان بالطريق والسنة ان ينزل الامام بنمرة وتزول النبي صلى الله عليه وسلم بها لا نزاع فيه كذا في فتح القدير (قوله ثم اخطب) يعني خطبتين بعد الزوال والاذان قبل الصلاة يجلس بينهما كما في الجمعة للاتباع وانما أطلقه لافادة انها جائزة قبل الزوال واكتفى بما ذكره في الاولى من تعليم المناسك عن أن يقول ويعلم الناس فيها المناسك التي هي الى الخطبة الثالثة وهي الوقوف بعرفة والمزدلفة والافاضة منهما ورمي جمرة العقبة يوم النحر والذبح والحلق وطواف الزيارة ولما كان الاطلاق مصروفا الى المعهود دل انه اذا صعد الامام المنبر وجلس أذن المؤذن وهو ظاهر المذهب وهو الصحيح للاتباع الثابت عنه عليه السلام (قوله ثم صل بعد الزوال الظهر والعصر باذان واقامتين بشرط الامام والاحرام) لما ثبت من حديث جابر من الجمع بينهما كذلك فيؤذن للظهر ثم يقيم له ثم يقيم للعصر لانها تؤدى قبل وقتها المعتاد فتفرد بالاقامة للاعلام وأشار بذكر

العصر بعد الظهر الى انه لا يصلى سنة الظهر البعدية وهو الصحيح كما فى التصحيح فبالاولى ان لا يتنفل بينهما فلو فعل كره وأعاد الاذان للعصر لانقطاع فوره فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر وفى اقتصاره فى بيان شرط الجمع على ماذكر دليل على ان الخطبة ليست من شرطه بخلاف الجمعة وعلى ان الجماعة ليست من شرطه حتى لو لحق الناس الفزع بعرفات فصلى الامام وحده الصلاتين فانه يجوز بالاجماع على الصحيح كذا فى الوجيز وفى البدائع ولا يلزم عليه ما اذا سبق الامام الحدث فى صلاة الظهر واستخلف رجلا وذهب الامام ليتوضأ فصلى الخليفة الظهر والعصر ثم جاء الامام انه لا يجوز له أن يصلى العصر الا فى وقتها لان عدم الجواز هناك ليس لعدم الجماعة بل لعدم الامام لانه خرج عن أن يكون اماما وصار كواحد من المؤتمين او يقال الجماعة شرط الجمع عند أبى حنيفة لكن فى حق غير الامام لا فى حق الامام اه فما فى النقاية والجوهرة والمجمع من اشتراط الجماعة ضعيف ولو أحدث بعد الخطبة قبل أن يشرع فى الصلاة واستخلف من لم يشهد الخطبة جاز ويجمع بين الصلاتين بخلاف الجمعة وذكر الامام والاحرام بالتعريف للاشارة الى تعيينهما فالمراد بالامام الامام الاعظم أو نائبه مقيما كان أو مسافرا فلا يجوز الجمع مع امام غيرهما ولو مات الامام وهو الخليفة جمع نائبه أو صاحب شرطه

المنبر وجلس أذن المؤذن فكذلك المعهود كون الخطبة بعد الزوال (قوله فلو فعل كره) وأما ماذكره فى الذخيرة والمحيط والكافى من انه لا يشتغل بين الصلاتين بالنافلة غير سنة الظهر فغير صحيح لما قال فى الفتح هذا ينافى حديث جابر فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيأ وكذا ينافى اطلاق المشايخ فى قولهم ولا يتطوع بينهما بشئ فان التطوع يقال على السنة اه وان كان تأخير العصر من الامام لا يكره للمأموم أن يتطوع بينهما الى أن يدخل الامام فى العصر ويكره التنفل بعد أداء العصر ولو فى وقت الظهر صرح به بعضهم اه من اللباب وشرحه (قوله فصار كالاشتغال بينهما بفعل آخر) كالاكل والشرب والكلام ﴿تنبيه﴾ نقل المدنى عن اجابة السائلين للشيخ عبد الله العفيف انه قال سئل العلامة السيد محمد صادق ابن أحمد بادشاه عن تكبير التشريق هل يجب على الامام الاعظم ومن اقتدى به فيما بين كل من صلاتى الجمع بعرفة ومزدلفة الاتيان به لما صرح به أئمة أمن ان العمل والفتوى على قولهما وهما لم يشترطا شيأ مما اشترطه الامام من المصر وغيره أم لا يجب وهل اذا أتوا به بعد قاطعا الفور الاذان أم لا فاجاب مقتضى كلامهم ان هذه الكيفية أعنى العصر بعد الظهر فورا والعشاء بعد المغرب كذلك لاخلاف فى مراعاتها عند الجميع حتى لو فقدت بالاشتغال بعمل عبادة كان أم لا كره وأعيد الاذان للعصر والاقامة للعشاء وما ذاك الا للاتفاق على ورودها عنه صلى الله عليه وسلم اه قلت وفيه نظر فان الوارد فى الحديث انه صلى الله عليه وسلم لم يصل بينهما شيأ ولا يلزم منه ترك التكبير ولا يقاس على النافلة لوجوبه ولان مدته يسيرة ولذا لم يعدوا فاصلا بين الفريضة والراتبة والحاصل ان التكبير بعد ثبوت وجوبه عندنا لا يسقط وجوبه هنا الا بدليل وماذكر لا يصلح للدلالة كما علمته هذا ما ظهر لى والله أعلم (قوله فما فى النقاية الخ) قال فى النهر فيه نظر فقد نقل غير واحد اشتراط الجماعة على قول الامام قال الاسبيجابى وهو الصحيح وأما مسئلة الفزع فبتقدير تسليمه انما جاز له الجمع ضرورة كما قال به الشارح فيما اذا نفر والا ان الجماعة غير شرط اه قال العلامة نوح أفندى بعد ذكره لان عبارة البدائع التى ذكرها المؤلف قلت اختار صاحب المحيط هذا حيث قال ولو نفر الناس عن الامام بعد الشروع أو قبله فصلى وحده الصلاتين جاز لان الجماعة ليست شرط فى حق الامام عند أبى حنيفة أما الامام فشرط فى حق غيره اه فعلى هذا لا ترد مسئلة الفزع أصلا ولا تحتاج الى الجواب قطعا والذى يقتضيه النظر ان هذا القول هو الاولى بالقبول لموافقته المنقول والمعقول والاول ما سبق ان من صلاهما مع الامام أو نائبه محرما يجمع ومن لا فلا عنده والثانى ان اشتراط الامام عين اشتراط الجماعة لان المراد منه اشتراط أدائهما معه لا اشتراط وجوده فى الموقف والا لصح جمع من وجد فى الموقف منفردا وليس مذهب الامام بل مذهب الصاحبين فاشتراطهم الامام يعين اشتراط الجماعة معه ويؤيده تخصيصهم جواز الجمع منفردا فى حق الامام فقط وتعليل بعضهم له بعدم اشتراط الجماعة فى حقه وأكثرهم بالضرورة فعلى هذا فالجماعة شرط غير لازم فى حقه فتسقط بالضرورة لازم فى حقهم فلا تسقط بحال (قوله مقيما كان أو مسافرا) لكن ان كان مقيما كامام مكة صلى بهم صلاة المقيمين ولا يجوز له القصر ولا للحاج الاقتداء به قال الامام الحلوانى كان الامام النسفى يقول العجب من أهل الموقف يتابعون امام مكة فى القصر وبينهم وبين مكة فرسخان وأنى يستجاب لهم وانى يرجى لهم الخير وصلاتهم غير جائزة قال شمس الائمة كنت مع أهل الموقف فاعتزلت وصليت كل صلاة فى وقتها وأوصيت بذلك أصحابى وقد سمعنا انه يتكلف ويخرج مسيرة سفر ثم يأتى عرفات فلو كان هكذا فالقصر جائز

والا فيجب الاحتياط تاترخانية عن المحيط ملخصا (قوله وعندهما لا يشترط الا الاحرام الخ) ذكر في الشرنبلالية عن البرهان انه الاظهر (قوله وذكر في معراج الدراية الخ) نقله شارح اللباب عن شرح الجامع لقاضيخان وقال فيه انه يلزم منه تأخير الوقوف و ينافي حديث جابر رضي الله عنه حتى اذا زاغت الشمس وان ظاهره ان الخطبة كانت في أول الزوال فلا تقع الصلاة في آخر وقت الظهر ولا يبعد ان يكون مراده انه يصلي الظهر والعصر بعده لا قبله (قول المصنف وقف بقرب الجبل) أي عند الصخرات الكبار كما سيذكره المؤلف وهو موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على ما قيل الصخرات السود الكبار المفترشات في طرف الجبيلات الصغار التي كأنها الروابي الصغار عند جبل الرحمة وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بطن ناقته الى الصخرات وجعل المشاة بين يديه واستقبل القبلة وكان موقفه عند النابت قال الازرقي والنابت هو الفجوة التي خلف موقف الامام وان موقف النبي صلى الله عليه وسلم كان على ضرس مضرس بين أحجار هناك ناتئة من جبل الال قال الفارسي قال قاضي القضاة بدر الدين وقد اجتهدت على تعيين موقفه صلى الله عليه وسلم من جهات متعددة ووافقني عليه بعض من يعتمد عليه من محدثي مكة وعلمائها حتى حصل الظن بتعيينه وانه الفجوة المستعلية المشرفة على الموقف التي عن يمينها ووراءها صخرة متصلة بصخرات الجبل وهذه الفجوة بين الجبل والبناء المربع عن يساره وهي الى الجبل أقرب بقليل بحيث يكون الجبل قبالتك بيمين اذا استقبلت القبلة والبناء المربع عن يسارك بقليل وراءه فان ظفرت بموقف النبي صلى الله عليه وسلم فهو الغاية القصوى فلازمه ولا تفارقه وان خفي عليك فقف ما بين الجبل والبناء المذكور على جميع الصخرات والاماكن التي بينهما وعلى سهلها تارة وعلى جبلها تارة لعلك أن تصادف الموقف النبوي كذا في المرشدي على الكنز وقال القاضي محمد عيد والبناء المربع هو المعروف بمطبخ آدم عليه السلام وقد وقفت بموقفه عليه السلام مرارا كثيرة وحصل لي منه خشوع عظيم ويعرف بحذائه صخرة مخروقة تتسع هي وما حولها من الصخرات المفروشة وما وراءها من الصغار السود المتصلة بالجبل هنا المطلوب اهـ كذا في حاشية المدني على الدر المختار (قول المصنف وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) ظاهر هذا وكذا قوله في مزدلفة وهي موقف الا بطن محسر ان المكانين ليسا بمكان وقوف فلا يجزئ فيهما كما سيأتي

لان النواب لا ينعزلون بموت الخليفة والاصل في كل واحدة منهما في وقتها والمراد بالاحرام احرام الحج حتى لو كان محرما بالعمرة يصلي العصر في وقته عنده وهذان الشرطان لا بد منهما في كل من الصلاتين لا في العصر وحدها حتى لو كان محرما بالعمرة في الظهر محرما بالحج في العصر لا يجوز له الجمع عنده كما لو لم يكن محرما في الظهر وأطلق في وقت الاحرام فأفاد انه لا فرق بين أن يكون محرما قبل الزوال أو بعده وهو الصحيح لان المقصود حصوله عند اداء الصلاتين ولا يشترط الامام لجميع اداء الظهر حتى لو أدرك جزأ منه معه جاز له الجمع كذا في المحيط وهذا كله مذهب الامام وعندهما لا يشترط الا الاحرام عند العصر وهو رواية فجوزا للمنفرد الجمع وفي قوله صلى الظهر اشارة الى الصحة فلو صلاهما ثم تبين فساد الظهر أعادهما جميعا لان الفاسد عدم شرعا وذكر في معراج الدراية انه يؤخر هذا الجمع الى آخر وقت الظهر وفي المحيط لا يجهر بالقراءة فيهما (قوله ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل) أي ثم راح والمراد بالجبل جبل الرحمة (قوله وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة) لحديث البخاري عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر وشعاب مكة كلها منحر وفي المغرب عرنة واد بحذاء عرفات وبتصغيرها سميت عرينة ينسب اليها العرنيون وذكر القرطبي في تفسيره انها بفتح الراء وضمها غربي مسجد عرفة حتى لقد قال بعض العلماء ان الجدار الغربي من مسجد عرفة لو سقط سقط في بطن عرنة وحكى الباجي عن ابن حبيب ان عرفة في الحل وعرنة في الحرم (قوله حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا) أي قف حامدا الى آخره لحديث مالك وغيره أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير وكان عليه السلام يجتهد في الدعاء في هذا الموقف حتى روي عنه انه عليه السلام دعا عشية عرفة لامته بالمغفرة فاستجيب له الا في الدماء والمظالم ثم أعاد الدعاء بالمزدلفة فأجيب حتى الدماء والمظالم خرجه ابن ماجه وهو ضعيف بالعباس بن مرداس وانه منكر الحديث ساقط الاحتجاج كما ذكره الحفاظ لكن له شواهد كثيرة فمنها ما رواه أحمد باسناد صحيح عن ابن عباس قال كان فلان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له النبي صلى الله عليه وسلم

ثم الى الموقف وقف بقرب الجبل وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة حامدا مكبرا مهللا ملبيا مصليا داعيا

(قوله تحبط بالاسلام والهجرة والحج) أي بمجموع الثلاثة لا بكل واحد على انفراده (قوله وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط الخ) أقول بيان ذلك ان من أخر صلاة عن وقتها فقد ارتكب معصية وهي التأخير ووجب عليه شئ آخر وهو القضاء وكذا اذا مطل الدين وكذا اذا قتل أحدا ارتكب معصية وهي الجناية على العبد مخالفا نهي الرب تعالى ووجب عليه شئ آخر وهو تسليم نفسه للقصاص ان كان عمدا أو تسليم الدية وكذا نظائر ذلك مما يكون معصية يترتب عليها واجب سواء كان ذلك الواجب من حقوق الله تعالى أو حقوق العبد فما ورد من تكفير الحج للكبائر والمراد تكفيره للمعاصي الكبائر كتأخير الصلاة ومطل الدين والجناية على العبد وأما الواجبات المترتبة على تلك المعاصي من لزوم قضاء الصلاة وأداء الدين وتسليم نفسه للقصاص أو تسليم الدية فانها لا تسقط لان التكفير انما يكون للذنب وهذه واجبات لا ذنوب حتى تسقط ألا ترى ان التوبة تكفر الذنوب بالاتفاق ولا يلزم من ذلك سقوط الواجبات المترتبة على تلك الذنوب على ان التوبة من ذنب يترتب عليه واجب لا تتم الا بفعل ذلك الواجب فمن غصب شيأ ثم تاب لا تتم توبته الا بضمان ما غصب فما بالك بالحج الذي فيه النزاع والمراد من قولنا لا تتم توبته الا بفعل الواجب انه لا يخرج عن عهدة الغصب في الآخرة الا بذلك والا فلو غصب وتاب عن فعل الغصب المذكور وحبس الشئ المغصوب عنده ومنع صاحبه عنه وقد عزم على رده الى صاحبه تصح توبته وان بقيت ذمته مشغولة به الى أن يرده الى صاحبه فحينئذ تتم توبته بمعنى انه يخرج عن عهدته من كل جهة وكذا يقال في مطل الدين وتأخير الصلاة فقد ظهر بما قررناه ان الحج كالتوبة في تكفير الكبائر سواء تعلقت بحقوق الله تعالى أو بحقوق العبد أو لم تتعلق بحق أحد أي لم يترتب عليها واجب آخر كشرب الخمر ونحوه فيكفر الحج الذنب ويبقى حق الله تعالى وحق العبد في ذمته ان كان ذنبا يترتب عليه حق أحدهما كما قررنا والا فلا يبقى عليه شئ فاغتنم هذا التحرير الفريد فان به يتضح المرام وتندفع الشبهة والاوهام وقد أشار اليه العلامة ابراهيم اللقاني في شرحه الكبير على منظومته في التوحيد فقال ان قوله صلى الله عليه وسلم من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه لا يتناول حقوق الله تعالى وحقوق عباده لانها في الذمة ليست ذنبا وانما الذنب المطل فيه فيتوقف على اسقاط صاحبه فالذي يسقط اثم مخالفة الله تعالى فقط اهـ والله أعلم (قوله أحدهما كونه

ابن أخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره غفر له ومنها ما رواه البخاري مرفوعا من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه ومنها ما رواه مسلم في صحيحه مرفوعا ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة تهدم ما كان قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله ومنها ما رواه مالك في الموطا مرفوعا ما رؤي الشيطان يوما هو أصغر ولا أدحر ولا أغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله تعالى عن الذنوب العظام الا ما رؤي يوم بدر فانه رأى جبريل يزع الملائكة فانها تقتضي تكفير الصغائر والكبائر ولو كانت من حقوق العباد لكن ذكر الاكمل في شرح المشارق ان الاسلام يهدم ما كان قبله ان المقصود ان الذنوب السالفة تحبط بالاسلام والهجرة والحج صغيرة كانت أو كبيرة وتتناول حقوق الله وحقوق العباد بالنسبة الى الحربي حتى لو أسلم لا يطالب بشئ منها حتى لو كان قتل وأخذ المال وأحرزه بدار الحرب ثم أسلم لا يؤاخذ بشئ من ذلك وعلى هذا كان الاسلام كافيا في تحصيل مراده ولكن ذكر صلى الله عليه وسلم الهجرة والحج تأكيدا في بشارته وترغيبا في مبايعته فان الهجرة والحج لا يكفران المظالم ولا يقطع فيهما بمحو الكبائر وانما يكفران الصغائر ويجوز أن يقال والكبائر التي ليست من حقوق العباد أيضا كالاسلام من أهل الذمة وحينئذ لا يشك ان ذكرهما كان للتأكيد اهـ وهكذا ذكر الامام الطيبي في شرح هذا الحديث وقال ان الشارحين اتفقوا عليه وهكذا ذكر الامام النووي والقرطبي في شرح مسلم وذكر القاضي عياض ان أهل السنة أجمعوا على ان الكبائر لا يكفرها الا التوبة فالحاصل ان المسئلة ظنية وان الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلا عن حقوق العباد وان قلنا بالتكفير للكل فليس معناه كما يتوهمه كثير من الناس ان الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والصيامات والزكاة اذ لم يقل أحد بذلك وانما المراد ان اثم مطل الدين وتأخيره يسقط ثم بعد الوقوف بعرفة اذا مطل صار آثما الآن وكذا اثم تأخير الصلاة عن أوقاتها يرتفع بالحج لا القضاء ثم بعد الوقوف بعرفة يطالب بالقضاء فان لم يفعل كان آثما على القول بفوريته وكذا البقية على هذا القياس وبالجملة فلم يقل أحد بمقتضى عموم الاحاديث الواردة في الحج كما لا يخفى وأشار بقوله مطلقا الى الرد على من قال بقطعها اهـ وقف ثم اعلم ان الوقوف ركن من أركان الحج كما قدمناه وهو أعظم أركانه لحديث الصحيح الحج عرفة وشرطه شيآن أحدهما كونه

في أرض عرفات) الظاهر ان هذا ركنه لعدم تصوره بدونه كذا في شرح اللباب (قوله وان يكون مفطرا) عد في اللباب من مستحبات الوقوف الصوم لمن قوي والفطر للضعيف قال وقيل يكره قال شارحه وهي كراهة تنزيه لئلا يسيء خلقه فيوقعه في محذور او محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج وقد ثبت انه صلى الله عليه وسلم أفطر يوم عرفة مع كمال القوة الا انه لم ينه أحدا عن صومه فلا وجه لكراهته على الاطلاق وأما ما في الخانية ويكره صوم يوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن أداء أفعال الحج فمبني على حكم الاغلب فلا ينافيه ما في الكرماني من انه لا يكره للحاج الصوم في يوم عرفة عندنا الا اذا كان يضعفه عن أداء المناسك فحينئذ تركه أولى وفي الفتح ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه اهـ (قوله وان يقف على راحلته) عبارة متن التنوير ووقف الامام على ناقته قال المدني في حاشيته لا خصوصية للامام هنا بل ينبغي الركوب لكل واقف في عرفة وانما ذكر الامام لانه يقتدى به في جميع المناسك لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقتدون بفعله صلى الله عليه وسلم ولانه متى وقف راكبا يكون قلبه فارغا عن جانب الدابة فيكون قلبه في الدعاء أسكن وفي المناجاة أخلص قاله الشيخ عبد الله العفيف ثم قال وفي السراج الوهاج نقلا عن منسك ابن العجمي يكره الوقوف على ظهر الدابة الا في حال الوقوف بعرفة بل هو الافضل للامام وغيره وقال ابن الحاج في المدخل وهذا الموضع مستثنى عما نهي عنه من اتخاذ ظهور الدواب مصاطب مجالس عليها اهـ وفي منسك ابن العجمي ومن لم يكن له مركب فالافضل أن يقف قائما فاذا أعيا جلس ولو وقف جالسا جاز اهـ ومفهوم عبارة الكرماني ان من قدر على الركوب ولم يركب يكون مسيئا لتركه السنة وافهم والا فقاعدا وهو يلي القيام في الفضيلة ويكره الاضطجاع الا من عذر كما هو مذكور في كتب المناسك اهـ (قوله وقد قيل اذا وافق يوم عرفة الخ) قال الرملي قال صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل الايام يوم عرفة واذا وافق يوم جمعة فهو أفضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة أخرجه رزين وعن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا كان يوم جمعة غفر الله تعالى لجميع أهل الموقف قال الشيخ عز الدين بن جماعة سئل والدي عن وقفة الجمعة هل لها مزية على غيرها فأجاب ان لها مزية على غيرها من خمسة أوجه الاول والثاني ما ذكرناه من الحديثين الثالث ان العمل يشرف بشرف الازمنة كما يشرف بشرف الامكنة ويوم الجمعة أفضل أيام الاسبوع فوجب أن يكون العمل فيه أفضل الرابع في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله تعالى شيئا الا أعطاه اياه وليست في غير يوم الجمعة الخامس موافقته النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فان وقفته في حجة الوداع كانت يوم الجمعة وانما يختار له الافضل قال والدي أما من حيث اسقاط الفرض فلا مزية لها على غيرها وسأله بعض الطلبة فقال قد جاء ان الله تعالى يغفر لجميع أهل الموقف فما وجه تخصيص ذلك بيوم الجمعة في الحديث يعني المتقدم فأجابه بانه يحتمل ان الله تعالى يغفر في يوم

في أرض عرفات الثاني أن يكون في وقته كما سيأتي بيانه وليس القيام من شرطه ولا من واجباته حتى لو كان جالسا جاز لان الوقوف المفروض هو الكينونة فيه وكذا النية ليس من شرطه وواجبه الامتداد الى الغروب واما سننه فالاغتسال للوقوف والخطبتان والجمع بين الصلاتين وتعجيل الوقوف عقيبهما وان يكون مفطرا لكونه أعون على الدعاء وأن يكون متوضئا لكونه أكمل وان يقف على راحلته وأن يكون مستقبل القبلة وأن يكون وراء الامام بالقرب منه وأن يكون حاضر القلب فارغا من الامور الشاغلة عن الدعاء فينبغي أن يجتنب في موقفه طريق القوافل وغيرهم لئلا ينزعج بهم وان يقف عند الصخرات السود موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تعذر عليه يقف بقرب منه بحسب الامكان واما ما اشتهر عند العوام من الاعتناء بالوقوف على جبل الرحمة الذي هو بوسط عرفات وترجيحهم له على غيره فخطأ ظاهر ومخالف للسنة ولم يذكر أحد ممن يعتد به في صعود هذا الجبل فضيلة تختص به بل له حكم سائر أراضي عرفات غير موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه أفضل الا الطبري والماوردي في الحاوي فانهما قالا باستحباب قصد هذا الجبل الذي يقال له جبل الدعاء قال وهو موقف الانبياء وما قالاه لا أصل له ولم يرد فيه حديث صحيح ولا ضعيف كذا ذكر النووي في شرح المهذب ومن السنة أن يكثر من الدعاء والتكبير والتهليل والتلبية والاستغفار وقراءة القرآن والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وليحذر كل الحذر من التقصير في شيء من هذا وان هذا اليوم لا يمكن تداركه ويكثر من التلفظ بالتوبة من جميع المخالفات مع الندم بالقلب وان يكثر البكاء مع الذكر فهنالك تسكب العبرات وتستقال العثرات وترتجى الطلبات وانه لجمع عظيم وموقف جسيم يجتمع فيه خيار عباد الله الصالحين وأولياؤه المخلصين وهو أعظم مجامع الدنيا وقد قيل اذا وافق يوم

الجمعة بسبعين واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم اه كذا في حاشية الشيخ نور الدين الزيادي الشافعي (قوله وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين) أي بل يصلي سنة المغرب والعشاء والوتر بعدهما كما صرح به مولانا عبد الرحمن الجامي قدس الله سره السامي في منسكه كذا في شرح اللباب للقاري (قوله لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لا أصل لهذا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بل هو في البخاري عن ابن مسعود انه فعله وكذا أخرجه ابن أبي شيبة عنه وتمامه في الفتح

(قوله والمغرب قضاء) دفعه في النهر بما في السراج انه ينوي في المغرب الاداء لا القضاء اه قلت ويدل عليه كلام المؤلف الآتي ولما كان وقتهما بين الصلاتين وقت العشاء الخ وكذا ما يأتي من ان الدليل الظني أفاد تأخير وقت المغرب أي عدم خروجه بدخول وقت العشاء في خصوص هذه الليلة (قوله وهذه ليلة جمعت شرف الزمان والمكان) قال في النهر وقد وقع السؤال في شرفها على ليلة الجمعة وقد كنت ممن مال الى ذلك ثم رأيت في الجوهرة انها أفضل ليالي السنة (قول المصنف ولم تجز المغرب في الطريق) قال العلامة الشهاوي في منسكه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق صلاة المغرب في الطريق انما هو فيما اذا ذهب الى المزدلفة من طريقها أما وهو اذا ذهب الى مكة من غير طريق المزدلفة جاز له أن يصلي المغرب في الطريق بلا توقف ولم أجد أحدا صرح بذلك سوى صاحب النهاية والعناية في باب قضاء الفوائت وكلام شارح الكنز يدل عليه وهي فائدة جليلة اه وكذا صرح بها في البناية في الباب المذكور أيضا اه كذا وجدته بخط العلامة الشيخ ابراهيم أبي سلمة على هامش نسخته من الكنز وقد نقل عبارة العناية الشيخ عبد الرحمن المرشدي في شرحه وأقرها كذا في حاشية المدني على الدر (قوله ثم ههنا مسئلة الخ) قال الرملي فيه اشكال وهو ان

ثم الى مزدلفة بعد الغروب وانزل بقرب جبل قزح وصل بالناس العشاءين باذان واقامة ولم تجز المغرب في الطريق

عرفة يوم جمعة غفر لكل أهل الموقف وأنه أفضل من سبعين حجة في غير يوم جمعة كما ورد في الحديث وليحذر كل الحذر من المخاصمة والمشاتمة والمنافرة والكلام القبيح بل ومن المباح أيضا في مثل هذا اليوم (قوله ثم الى مزدلفة بعد الغروب) أي ثم رح كما ثبت في صحيح مسلم من فعله عليه السلام وهذا بيان للواجب حتى لو دفع قبل الغروب وجاوز حدود عرفة لزمه دم وأشار الى ان الامام لو أبطأ بالدفع بعد الغروب فان الناس يدفعون لانه لا موافقة في مخالفة السنة ولو مكث بعد الغروب وبعد دفع الامام وان كان قليلا لخوف الزحام فلا بأس به وان كان كثيرا كان مسيئا لمخالفة السنة والافضل ان يمشي على هينته واذا وجد فرجة أسرع ويستحب أن يدخل مزدلفة ماشيا وان يكبر ويهلل ويحمد ويلبي ساعة فساعة (قوله وانزل بقرب جبل قزح) يعني المشعر الحرام وهو غير منصرف للعدل والعلمية كعمر من قزح الشيء ارتفع يقال انه كانون آدم عليه السلام وهو موقف الامام كما رواه أبو داود ولا ينبغي النزول على الطريق ولا الانفراد عن الناس فينزل عن يمينه أو يساره ويستحب ان يقف وراء الامام كالوقوف بعرفة (قوله وصل بالناس العشاءين باذان واقامة) أي المغرب والعشاء جمع تأخير لرواية مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام أذن للمغرب بجمع فأقام ثم صلى العشاء بالاقامة الاولى وأشار الى انه لا تطوع بين الصلاتين ولو سنة مؤكدة على الصحيح ولو تطوع بينهما اعاد الاقامة كما لو اشتغل بينهما بعمل آخر وفي الهداية وكان ينبغي أن يعاد الاذان كما في الجمع الاول الا انا اكتفينا باعادة الاقامة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة بالعشاء والى ان هذا الجمع لا يختص بالمسافر لانه جمع بسبب النسك فيجوز لاهل مكة ومزدلفة ومنى وغيرهم والى ان هذا الجمع لا يشترط فيه الامام كما شرط في الجمع المتقدم لان العشاء تقع اداء في وقتها والمغرب قضاء والافضل ان يصليهما مع الامام بجماعة وينبغي أن يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان والزمان فينبغي أن يجتهد في احيائها بالصلاة والتلاوة والذكر والتضرع (قوله ولم تجز المغرب في الطريق) أي لم تحل صلاة المغرب قبل الوصول الى مزدلفة لحديث الصلاة امامك قاله حين قيل له الصلاة يا رسول الله وهو في طريق مزدلفة أي وقتها فدل كلامه انها لا تحل بعرفات بالطريق الاولى وأشار الى ان العشاء لا تحل بالطريق الاولى وان كان بعد دخول وقتها لان صاحبة الوقت وهي المغرب اذا كانت لا تحل به فغيرها أولى ولما كان وقتهما بين الصلاتين وقت العشاء علم انه لو خاف طلوع الفجر جاز أن يصليهما في الطريق لانه لو لم يصلهما لصارتا قضاء واذا لم يحل له اداؤهما بالطريق فاذ صلاهما أو احداهما فقد ارتكب كراهة التحريم فكل صلاة اديت معها وجب اعادتها فيجب اعادتهما ما لم يطلع الفجر فان طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة للجمع بينهما في وقت العشاء وقد خرج وفي الفتاوى الظهيرية ثم ههنا مسئلة لا بد من معرفتها

فيه تفويت الترتيب وهو فرض يفوت الجواز بفوته كترتيب الوتر على العشاء فان حمل على ظاهره فهو مشكل الا أن يحمل على ساقط الترتيب أو على عودها الى الجواز اذا صلى خمسا بعدها وذلك ان المغرب والعشاء وقتهما وقت العشاء فهما صلاتان اجتمعتا في وقت واحد وقد تقدم في الوتر والعشاء انه يجب الترتيب بينهما قالوا هناك ولا يقدم الوتر على العشاء للترتيب لا لان وقت الوتر لم يدخل حتى لو نسي العشاء وصلى الوتر جاز لسقوط الترتيب به وهذا عند أبي حنيفة لانه فرض عنده فصار كفرضين اجتمعا في وقت واحد كالقضائين أو القضاء والاداء فينبغي أن يكون في تقديم صلاة العشاء على المغرب هنا كذلك اذ لا موجب لسقوط الترتيب وبانفجار الصبح لم تدخل الفوائت في حد الكثرة اه قلت وهذا خلاف الظاهر بل المتبادر سقوط الترتيب هنا أيضا ولذا قال في حواشي مسكين تزاد هذه على ما يسقط به الترتيب (قوله وهو يوهم عدم الصحة) قال في النهر أني يتوهم عدم الصحة للصلاة بعد دخول وقتها اه وتأمله مع ما مر عن السراج وقوله في حديث الصلاة امامك أي وقتها أفلا يتوهم معه ذلك وقال الرملي كيف لا يتوهم والجواز مشترك بين الصحة والحل واذا قلنا اني يتوهم عدم الصحة بعد دخول الوقت قلنا اني يتوهم عدم الحل بعد دخوله كما هو ظاهر فالتوهم هنا لا ينكر (قوله لكان أداء) أي لكان فعلها ثانيا أداء ان كان في الوقت الخ (قوله وحاصل دليلهم الخ) خطر لي هنا اشكال وهو ان الحديث المفيد تأخير المغرب اذا كان ظنيا وكان الدليل الموجب للمحافظة على الوقت قطعيا لم يجز تأخير المغرب عن وقتها الثابت بالقطعي والا لزم تقديم الظني عليه مع انه لا قائل بعدم جواز تأخيره بل بوجوبه ٣٢٧ ولا محيص حينئذ الا بدعوى عدم

وهو انه لو قدم العشاء على المغرب بمزدلفة يصلي المغرب ثم يعيد العشاء فان لم يعد العشاء حتى انفجر الصبح عاد العشاء الى الجواز وهذا كما قال أبو حنيفة فيمن ترك صلاة الظهر ثم صلى بعدها خمسا وهو ذاكر للمتروكة لم يجز فان صلى السادسة عاد الى الجواز واعلم ان المشايخ صرحوا في كتبهم بعدم الجواز وهو يوهم عدم الصحة وليس بمراد بل المراد عدم الحل ولهذا صرحوا بالاعادة ولو كانت باطلة لكان اداء ان كان في الوقت وقضاء ان كان خارجه ولو صرحوا بعدم الحل لزال الاشتباه وحاصل دليلهم المقتضي لعدم الحل انه ظني مفيد تأخير وقت المغرب في خصوص هذه الليلة لتوصل الى الجمع بمزدلفة فعملنا بمقتضاه ما لم يلزم تقديمه على الدليل القاطع وهو الدليل الموجب للمحافظة على الوقت فقبل طلوع الفجر لم يلزم تقديمه على القطعي وبعده انتفى امكان تدارك هذا الواجب وتقرر المأثم اذ لو وجبت الاعادة بعده كان حقيقته عدم الصحة فيما هو مؤقت قطعا وفيه التقديم الممتنع وفي فتح القدير وقد يقال بوجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بانه للجمع واذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على النص

ظنية الحديث أو عدم قطعية دلالة الآية واذا كان كذلك لا يتم قوله فعملنا بمقتضاه الخ وبه يتأيد بحث المحقق ثم رأيت في العناية قال ما نصه واعترض بأن هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز أن يبطل به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وأجاب شيخ شيخي العلامة بأنه من المشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز أن يزاد به على كتاب الله تعالى وأقول قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا الآية ونحوها ليس فيه دلالة قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالتها على ان للصلاة أوقاتا وتعيينها ثبت اما بحديث جبريل أو بغيره من الآحاد أو بفعله عليه الصلاة والسلام ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز أن يعارضه خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز أن يكون قضاء فتعين ان يكون ذلك وقته اه والاحسن الاول لان عدم قطعية تعيين الاوقات بعيد لثبوته بالنقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام بل بنظم القرآن اذا فسر دلوك الشمس بغروبها كما في السعدية ثم قال في العناية وشكك عن أبي يوسف أي أورد اشكالا من جانبه على صاحبيه بأن صلاة المغرب التي صلاها في الطريق اما ان وقعت صحيحة أولا فان كان الاول فلا تجب الاعادة لا في الوقت ولا بعده وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت وأجيب بأن الفساد موقوف يظهر أثره في ثاني الحال كما مر في مسئلة الترتيب اه هذا ويؤخذ من هذا الجواب أن مرادهم من عدم الجواز عدم الصحة لانه لا فرق بين الفساد والبطلان في العبادات وهو ظاهر ما في الهداية حيث قال ومن صلى المغرب في الطريق لم يجزه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه اعادتها ما لم يطلع الفجر وقال أبو يوسف يجزئه وقد أساء اه لان قوله لم يجزه من الاجزاء لا من الجواز والذي يطلق على الحل الثاني لا الاول وقول المؤلف ولو كانت باطلة الخ جوابه ما علمت من ان البطلان غير بات بل هو موقوف ويدل عليه ما نقله عن الظهيرية وتنظيره بمن ترك الظهر الخ فان البطلان في المقيس عليه غير بات نعم ظاهر ما في النهاية يوافق ما ذكره المؤلف حيث نظر وجوب الاعادة هنا بما اذا صلى

الظهر في منزله يوم الجمعة (قوله وفي المحيط لو صلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز) نقله في شرح اللباب عن المنتقى ثم قال وهو خلاف ما عليه الجمهور وقال أيضا واذا ثبت وجوب هذا الجمع بمزدلفة في وقت العشاء فلو صلى المغرب في وقتها أو العشاء والمغرب في وقت العشاء قبل أن يأتي مزدلفة أو بعدما جاوزها لم يجزه وعليه اعادتهما ما لم يطلع الفجر في قول أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن وقال أبو يوسف يجزئه ولا يعيد وقد أساء لترك السنة ولو لم يعد حتى طلع الفجر عادت الى الجواز وسقط القضاء اتفاقا الا انه يأثم لتركه الواجب وعن أبي حنيفة اذا ذهب نصف الليل سقطت الاعادة لذهاب وقت الاستحباب اهـ (قوله ووقف على جبل قزح الخ) كذا في الزيلعي والظاهر انه يوجد في بعض نسخ المتن والا فالذي رأيته في بعضها وعليه كتب في النهر بدون هذه الزيادة (قوله وهي سنة الخ) وللشافعي قولان قول بالوجوب وقول بالسنية حكاهما النووي في مناسكه ثم قال ويتأكد الاعتناء بهذا المبيت سواء قلنا انه واجب أو سنة فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذهب امامان جليلان من أصحابنا الى ان هذا المبيت ركن لا يصح الحج الا به قاله أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعي وأبو بكر محمد بن اسحق بن خزيمة فينبغي أن يحرص على المبيت للخروج من الخلاف اهـ (قوله ومأزمي عرفة) قال في شرح النوازل المأزم المضيق بين جبلين والمراد عند الفقهاء الطريق بين الجبلين وهما جبلان بين عرفات ومزدلفة

ثم صل الفجر بغلس ثم وقف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك ووقف على جبل قزح ان أمكنك والا فبقرب منه وهي موقف الا بطن محسر ثم الى منى بعدما أسفر جدا فارم جمرة العقبة من بطن الوادي

وكلمتهم على ان العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو أجزناه على اطلاقه أدى الى تقديم الظني على القطعي لانا نقول ذلك اذا قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مجزئا شرعا ما طالما ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلاة أديت مع كراهة التحريم حيث نحكم باجزائها ويجب اعادتها مطلقا اهـ وفي المحيط لو صلاهما بعدما جاوز المزدلفة جاز اهـ (قوله ثم صل الفجر بغلس) لرواية ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم صلاها يومئذ بغلس وهو في اللغة آخر الليل والمراد هنا بعد طلوع الفجر بقليل للحاجة الى الوقوف بالمزدلفة (قوله ثم قف مكبرا مهللا ملبيا مصليا على النبي صلى الله عليه وسلم داعيا ربك بحاجتك وقف على جبل قزح ان أمكنك والا فبقرب منه) بيان للسنة فلو وقف قبل الصلاة أجزأه ووقته من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقدمنا انه واجب وصرح في الهداية بسقوطه للعذر بأن يكون به ضعف أو علة أو كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه وسيأتي في الجنايات ان هذا لا يخص هذا الواجب بل كل واجب اذا تركه للعذر لا شيء عليه ولم يقيد في المحيط خوف الزحام بالمرأة بل أطلقه فشمل الرجل لو مر قبل الوقت لخوفه فلا شيء عليه ولو مر بها من غير أن يقف جاز كالوقوف بعرفة ولو مر في جزء من أجزاء المزدلفة جاز كذا في المعراج واختلف في جبل قزح فقيل هو المشعر الحرام وقيل المشعر جميع المزدلفة ولم يذكر البيتوتة بمزدلفة وهي سنة لا شيء عليه لو تركها كالوقوف بعدما أفاض الامام قبل الشمس لان البيتوتة شرعت للتأهب للوقوف ولم تشرع نسكا (قوله وهي موقف الا بطن محسر) أي المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وهو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر السين المهملة المشددة وبالراء سمي بذلك لان فيل أصحاب الفيل حسر فيه أي عيي وكل ووادي محسر موضع فاصل بين منى ومزدلفة ليس من واحدة منهما قال الأزرقي ان وادي محسر خمسمائة ذراع وخمس وأربعون ذراعا وأما مزدلفة فانها كلها من الحرم سميت بذلك من التزلف والازدلاف وهو التقرب لان الحجاج يتقربون منها وحدها ما بين وادي محسر ومأزمي عرفة ويدخل فيها جميع تلك الشعاب والجبال الداخلة في الحد المذكور وظاهر كلام المصنف كغيره ان بطن محسر ليس مكان الوقوف كبطن عرنة في عرفات فلو وقف فيهما فقط لا يجوز كالوقوف في منى سواء قالوا ان عرنة ومحسرا من عرفة ومزدلفة أو لا ووقع في البدائع وأما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من أجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي له أن ينزل في وادي محسر ولو وقف به أجزأه مع الكراهة وذكر مثله في بطن عرنة قال في فتح القدير وما ذكره في البدائع غير مشهور من كلام الأصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء وهو الذي يقتضيه النظر لانهما ليسا من مسمى المكانين والاستثناء منقطع (قوله ثم الى منى بعدما أسفر جدا) أي ثم رح وفسر الاسفار بأن تدفع بحيث لم يبق الى طلوع الشمس الا مقدار ما يصلي ركعتين كما في المحيط وفي الظهيرية وينبغي أن يكثر من الذكر والصلاة عليه عليه السلام والدعاء وهو ذاهب واذا بلغ بطن محسر أسرع ان كان ماشيا وحرك دابته ان كان راكبا قدر رمية حجر لانه عليه السلام فعل ذلك (قوله فارم جمرة العقبة من بطن الوادي

(قوله أي المكان المسمى بذلك) تفسير لجمرة العقبة (قوله وقيل ان تضع طرف الابهام الخ) قال في الشرنبلالية عليه مشى في الهداية فقال وكيفية الرمي أن يضع الحصاة على ظهر ابهامه اليمنى ويستعين بالمسبحة اه قال الكمال وهذا التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما أحدهما أن يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع الحصاة على ظهر الابهام كأنه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والآخر أن يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كأنه عاقد عشرة وهذا في التمكن من الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر وقيل يأخذها بطرفي ابهامه وسبابته وهذا هو الاصح لانه الايسر المعتاد اه وكذا نقل تصحيحه في السراج عن النهاية وهو الذي صححه الولوالجي أيضا وظاهر كلام المؤلف ان الثاني مما في المغرب هو هذا فما مشى عليه في الهداية غيره كما يدل عليه كلام الكمال وهو الظاهر خلافا لما مر عن الشرنبلالية (قوله ومقدار الرمي الخ) هذا تقدير أقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون كذا في الفتح (قوله فلو رماها فوقعت قريبا من الجمرة الخ) أي قدر ذراع ونحوه ومنهم من لم يقدره اعتبارا للقرب عرفا وضده البعد وتمامه في الفتح وقال في اللباب وقدر القريب بثلاثة أذرع والبعيد بما فوقها وقيل القريب ما دون الثلاثة (قوله ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل الخ) فلو وقعت على الشاخص أي أطراف الميل الذي هو علامة للجمرة أجزأه ولو على قبة الشاخص ولم تنزل عنه والظاهر انه لا يجزئه للبعد لباب وفيه وان لم يدر انها وقعت في المرمى بنفسها أو بنفض من وقعت عليه وتحريكه ففيه اختلاف والاحتياط ان يعيده وكذا لو رمى وشك في وقوعها موقعها فالاحوط أن يعيد (قوله ولو رمى بسبع حصيات جملة الخ) وفي الكرماني اذا وقعت متفرقة على مواضع الجمرات جاز كما لو جمع بين أسواط الحد بضربة واحدة وان وقعت على مكان واحد لا يجوز وقال مالك والشافعي وأحمد لا يجزئه الا عن حصاة واحدة كيفما كان لانه مأمور بالرمي سبع مرات شرح اللباب ثم نقل عن مصنف اللباب في منسكه الكبير ان الذي في المشاهير من كتب أصحابنا الاطلاق في عدم الجواز كما هو قول الائمة الثلاثة ثم نازعه بما فيه نظر لمن أحسن النظر فراجعه وتبصر وفي حاشية المدني عن المرشدي ولا يجزئ الرمي بالقوس ونحوه ولا الرمي بالرجل ومن كان مريضا أو مغمى عليه توضع الحصاة في يده ويرمي بها أو ان رمى عنه غيره بأمره أجزأه والاول أفضل وفي اللباب ولو رمى بحصاتين احداهما عن نفسه والاخرى عن غيره جاز ويكره والاولى أن يرمي أولا عن نفسه ثم عن غيره (قوله فانه لو رماها بأكثر من السبع لم يضره) قال في اللباب ولو رمى أكثر من سبع يكره وقال شارحه أي اذا رماه عن قصد وأما اذا شك في السابع ورماه وتبين انه الثامن فانه لا يضره ذلك هذا وقد ناقضه في الكبير بقوله ولو رمى بأكثر من السبع لا يضره اه أقول ما ذكره في المنسك الكبير هو ما ذكره المؤلف هنا ولعله محمول على غير القصد فلا تناقض اذ لا شك ان السبع هو المسنون فالزيادة عليها مخالفة للسنة فتكره لو كانت مقصودة والا فلا وفي حاشية المدني قال الشيخ عز الدين بن جماعة في مناسكه الكبرى قالوا لو زاد الرمي على السبع هل يندب أو يكره فقال بعضهم انه لا تكره الزيادة لان رميه طاعة وقال بعضهم بل تكره لانه خلاف السنة هكذا نقل الخلاف اه وقال شمس الائمة لو زاد على سبع حصيات لا أجر له وينبغي أن يكره قال القاضي عيد وينبغي أن يكون هذا هو المذهب ويكره رمي الجمرتين

بسبع حصيات كحصى الخذف

بسبع حصيات كحصى الخذف) أي المكان المسمى بذلك والجمار هي الصغار من الحجارة جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وقيل لتجمع ما هنالك من الحصى من تجمر القوم اذا تجمعوا وجمر شعره اذا جمعه على قفاه والخذف بالخاء والذال المعجمتين ان ترمي بحصاة أو نواة أو نحوها تأخذه بين سبابتيك وقيل ان تضع طرف الابهام على طرف السبابة وفعله من باب ضرب كذا في المغرب وصحح الولوالجي القول الثاني لانه أكثر اهانة للشيطان وهذا بيان للسنة فلو رمى كيف أراد جاز ولو رمى من فوق العقبة أجزأه وكان مخالفا للسنة قيد بالرمي لانه لو وضعها وضعا لم يجز لترك الواجب والطرح رمي الى قدميه فيكون مجزئا الا انه مخالف للسنة ومقدار الرمي أن يكون بين الرامي وموضع السقوط خمسة أذرع كذا في الهداية وفي الظهيرية يجب أن يكون بينهما هذا القدر فلو رماها فوقعت قريبا من الجمرة يكفيه ولو وقعت بعيدا لم يجزه لانه لم يعرف قربة الا في مكان مخصوص والقريب عفو ولو وقعت الحصاة على ظهر رجل أو على محمل وثبتت عليه كان عليه اعادتها واذا سقطت عن المحمل أو عن ظهر الرجل في سننها ذلك أجزأه وأشار بقوله كحصى الخذف الى انه لو رمى بسبع حصيات جملة واحدة فانه يكون عن واحدة لان المنصوص عليه تفرق الافعال والتقييد بالسبع لمنع النقص لا لمنع الزيادة فانه لو رماها بأكثر من السبع لم يضره

كذلك فى هذا اليوم بالطريق الاولى لانه بدعة ولم يفعله عليه الصلاة والسلام وربما اتخذها الجهال نسكا اه (قوله والا فيجوز الرمى الخ) قال فى النهر ظاهر الاطلاق يعطى جوازه بالياقوت والفيروزج وفيهما خلاف ومنعه الشارحون وغيرهم بناء على اشتراط الاستهانة بالمرمى وأجازه بعضهم بناء على نفى ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسى فى مناسكه كذا فى الفتح وهذا يفيد ترجيح اعتبار الشرط المذكور ومقتضى كلام الشارح تبعا للغاية عدم اعتباره حيث جزما بجوازه بالاحجار النفيسة بخلاف الخشب والعنبر واللؤلؤ يعنى كباره لانها ليست من أجزاء الارض وأما الذهب والفضة فنثار وليست برمى اه وفى الشرنبلالية قدمنا جواز الرمى بكل ما كان من جنس الارض وممن صرح به صاحب الهداية فشمل كل الاحجار النفيسة كالياقوت والزبرجد والزمرد والبلخش والفيروزج والبلور والعقيق وبهذا صرح الزيلعى الا انه قال فى العناية اعترض على صاحب الهداية بالفيروزج والياقوت فانهما من أجزاء الارض حتى جاز التيمم بهما ومع ذلك لا يجوز الرمى بهما وأجيب بان الجواز مشروط بالاستهانة برميه وذلك لا يحصل بهما اه فقد أثبت تخصيص العموم وهو مخالف لنص الزيلعى وخصص بالفيروزج والياقوت دون غيرهما فليتأمل ويحرر اه بقى شئ وهو ان الزيلعى استثنى الجواهر وتبعه المؤلف مع انه صرح بجواز الاحجار النفيسة ولم يذكر الجواهر العينى ولا الشمنى قال نوح أفندى لانها من قبيل الاحجار النفيسة بل الاحجار النفيسة مستخرجة منها وفى حاشية مسكين تفرقة الزيلعى بين الجواهر والاحجار النفيسة فى الحكم ليس الا محض تحكم اه لكن ذكر الشيخ اسمعيل فى شرحه عن الغاية والجواهر وهى كبار اللؤلؤ وبه اندفع التحكم لانها ليست من جنس الارض ٣٧٠ وممن اعترض على العناية بما فى الغاية والزيلعى سعدى أفندى فى حواشيه عليها وسبقه

يضره والتقييد بالحصى لبيان الاكمل والا فيجوز الرمى بكل ما كان من جنس الارض كالحجر والمدر ومايجوز التيمم به ولو كفا من تراب ولا يجوز بالخشب والعنبر واللؤلؤ والجواهر والذهب والفضة اما لانها ليست من جنس الارض أو لانها نثار وليست برمى أو لانه اعزاز لا اهانة وكذا التقييد بحصى الخذف لبيان الاكمل فانه لو رماها بأكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمى بالكبار من الحجارة كيلا يتأذى به غيره ولو رمى صح وكره ولم يبين الموضع المأخوذ منه الحصا لانه يجوز أخذه من أى موضع شاء فلياً خذها من مزدلفة أو من قارعة الطريق ويكره من عند الجمرة تنزيها لانه حصى من لم يقبل حجه فانه من قبل حجه رفع حصاه كما ورد فى الحديث ولم يشترط طهارة الحجارة لانه يجوز الرمى بالحجر النجس والافضل غسلها وفى مناسك الحصيرى جرى التوارث بحمل الحصى من جبل على الطريق فيحمل منه سبعين حصاة قال وفى مناسك الكرمانى يدفع من المزدلفة بسبع حصيات وقال قوم بسبعين حصاة وليس مذهبنا اه كذا فى معراج الدراية وفى فتح القدير ويكره أن يلتقط

اليه فى التتارخانية فانه بعد ما ذكر الاعتراض والجواب السابقين وعزاهما الى السغناقى قال واعلم ان هذه الرواية مخالفة لما فى المحيط أى من الجواز بكل ما كان من جنس الارض كما مر عن الهداية (قوله اما لانها ليست من جنس الارض) هذا خاص فيما قبل الذهب والفضة وقوله واما لانها نثار خاص بهما كما هو مذكور فى السعدية عن الغاية وقوله واما لانه اعزاز الخ يشمل الكل الا الخشب ان كان مما ليس له قيمة (قوله كما ورد فى الحديث) جعله فى الهداية أثرا وقال فى الفتح وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال أما علمت ان من يقبل حجه يرفع حصاه قال ومن لم يقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت على حصياتى علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجد بتلك العلامة شيأ اه لكن فى حاشية المدنى عن شرح النقاية لمنلا على القارى انه رواه الدارقطنى والحاكم وصححه عن أبى سعيد الخدرى قال قلت يارسول الله هذه الجمار التى نرمى بها كل عام فنحسب انها تنقص فقال انه ما يقبل منها رفع ولولا ذلك لرأيتها أمثال الجبال اه واستشكله ابن كمال باشا بان حج المشركين غير مقبول وأجيب بان الكفار قد تقبل عباداتهم فيجازون عليها فى الدنيا أقول المراد أعمالهم التى هى عبادات صورة لا حقيقة لان مثل الحج لا يكون عبادة الا بالنية والكافر ليس من أهلها كما صرحوا به تامل هذا وفى منى خمس آيات هذه احداها وقد نظمها بعضهم فقال

وآى منى خمس فمنها اتساعها * لحجاج بيت الله لو جاوزوا الحدا
ومنع حداة خطف لحم بارضها * وقلة وجدان البعوض بها عدا
وكون ذباب لا يعاقب طعمها * ورفع حصى المقبول دون الذى ردا

(قوله وليس مذهبنا) قال فى الشرنبلالية يعارضه قول الجوهرة ويستحب أن يأخذ حصى الجمار من المزدلفة أو من الطريق اه ولذا قال فى الهداية يأخذ الحصى من أى موضع شاء اه فالنفى ليس الا على التعيين أى لا يتعين الاخذ من المزدلفة لنا مذهبا وما قاله فى الهداية يقتضى خلاف ما قيل

حجرا واحدا فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ولم يبين وقته وله أوقات أربعة وقت الجواز ووقت الاستحباب ووقت الاباحة ووقت الكراهة فالاول ابتداؤه من طلوع الفجر يوم النحر وانتهاؤه اذا طلع الفجر من اليوم الثانى حتى لو أخره حتى طلع الفجر فى اليوم الثانى لزمه دم عند أبى حنيفة خلافا لهما ولو رمى قبل طلوع فجر يوم النحر لم يصح اتفاقا والثانى من طلوع الشمس الى الزوال والثالث من الزوال الى الغروب والرابع قبل طلوع الشمس و بعد الغروب كذا فى المحيط وغيره وجعل فى الفتاوى الظهيرية الوقت المباح من المكروه فهى ثلاثة عنده والاكثرون على الاول (قوله و كبر بكل حصاة) أى مع كل حصاة من السبعة بيان للافضل فلو لم يذكر الله أصلا أو هلل أو سبح أجزأه ولم يذكر الدعاء آخره لان السنة ان لا يقف عندها كما سيشير اليه فى رمى الجمار الثلاث وضابطه ان كل جمرة بعدها جمرة فانه يقف بعدها للدعاء لانه فى أثناء العبادة وكل جمرة ليس بعدها جمرة ترمى فى يومه لا يقف عندها لانه خرج من العبادة كذا فى الظهيرية وهو مشكل فان الدعاء بعد الخروج من العبادة مستحب كما فى الصلاة والصوم اذا خرج منهما فالاولى الاستدلال بفعله عليه السلام كذلك وان لم تظهر له حكمة وقد يقال هى كون الوقوف يقع فى جمرة العقبة فى الطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين و يفضى ذلك الى ضرر عظيم بخلافه فى باقى الجمرات فانه لا يقع فى نفس الطريق بل بمعزل عنه (قوله واقطع التلبية بأولها) أى مع أول حصاة ترميها لحديث الصحيحين لم يزل عليه السلام يلبى حتى رمى جمرة العقبة ولا فرق بين المفرد والمتمتع والقارن وقيد بالمحرم بالحج لان المعتمر يقطع التلبية اذا استلم الحجر لان الطواف ركن فى العمرة فيقطع التلبية قبل الشروع فيها وقيد بكونه مدركا للحج بادراك الوقوف بعرفة لان فائت الحج اذا تحلل بالعمرة يقطع التلبية حين يأخذ فى الطواف لان العمرة واجبة عليه فصار كالمعتمر والمحصر يقطعها اذا ذبح هديه لان الذبح للتحلل والقارن اذا كان فائت الحج يقطع حين يأخذ فى الطواف الثانى لانه يتحلل بعده وأشار بالرمى الى انه يقطعها اذا فعل واحدا من الامور الاربعة التى تفعل فى الحج يوم النحر فيقطعها ان حلق قبل الرمى أو طاف الزيارة قبل الرمى والذبح والحلق أو ذبح قبل الرمى دم التمتع أو القران ومضى وقت الرمى المستحب كفعله فيقطعها اذا لم يرم جمرة العقبة حتى زالت الشمس كذا فى المحيط (قوله ثم اذبح) أى على جهة الافضلية لان الكلام فى المفرد وهو ليس بواجب عليه وانما يجب على القارن والمتمتع وأما الاضحية فان كان مسافرا فلا أضحية عليه والا فعليه كالمكى وقد ثبت فى حديث جابر الطويل انه عليه السلام ذبح بيده ثلاثا وستين بدنة وأمر عليا فذبح ما بقى وأشركه فى هديه ثم أمر من كل بدنة ببضعة فجعلت فى قدر

وكبر بكل حصاة واقطع التلبية بأولها ثم اذبح

انه يلتقطها من الجبل الذى على الطريق فى المزدلفة وما قيل يأخذ من المزدلفة سبعا فافاد انه لا سنة فى ذلك يوجب خلافها الاساءة (قوله وانتهاؤه اذا طلع الفجر الخ) فيه ان وقت الجواز لا آخر له لان المراد به الصحة لا الحل فالاولى عدم التعرض للانتهاء كما فى عبارة المبسوط المذكورة فى الفتح ثم ظهر لى الجواب بانه أراد بيان وقت الجواز أداء كما أفاده فى شرح اللباب لكن فى الفتح و يثبت وصف القضاء فى الرمى من غروب الشمس عند أبى حنيفة الا انه لا شئ فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر اه تامل هذا وفى حاشية المدنى عن حاشية شيخه بعد عزوه ما ذكره المؤلف الى المبسوط والمحيط الرصوى قال لكن فى الهداية والزيلعى والعينى والبدائع والكافى والكرمانى وغيرها ان وقته من طلوع الفجر الى غروب الشمس وقال فى مبسوط السرخسى ففى ظاهر المذهب وقته الى غروب الشمس ولكنه لو رمى بالليل لا يلزمه شئ اه وعليه يحمل ما قدمناه عن الفتح تامل (قوله والثانى من طلوع الشمس الى الزوال) قال الرملى أى المستحب وقد وافق على الاستحباب العينى وذكره فى مجمع الرواية عن المحيط أيضا بصيغة المسنون ووافقه فى النهر (قوله والرابع قبل طلوع الشمس الخ) قيده فى الفتح بعد أحاديث ساقها بعدم العذر قال حتى لا يكون رمى الضعفة قبل الشمس ورمى الرعاة ليلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخيص (قول المصنف وكبر بكل حصاة) كذا روى ابن مسعود وابن جابر وأم سليمان وظاهر المرويات من ذلك الاقتصار على الله أكبر غير انه روى عن الحسن بن زياد انه يقول الله أكبر رغما للشيطان وحزبه وقيل يقول أيضا اللهم اجعل حجى مبرورا وسعيى مشكورا وذنبى مغفورا كذا فى الفتح (قوله فالاولى الاستدلال بفعله عليه الخ) قال فى الفتح على هذا تظافرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء بغيرها من الجمرتين فان تخايل انه فى اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والافاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام (قوله وقيد بالمحرم بالحج)

ثم احلق أو قصر والحلق أحب وحل لك كل شئ غير النساء

فطبخت وأكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب الى البيت فصلى بمكة الظهر قال ابن حبان والحكمة في انه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثا وستين بدنة انه كان له يومئذ ثلاث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة (قوله ثم احلق أو قصر والحلق أحب) بيان للواجب والمراد بالحلق ازالة شعر ربع الرأس ان أمكن والا بان كان أقرع فيجري الموسى على رأسه ان أمكن واجب على المختار والا بان كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره فقد سقط هذا الواجب وحل كمن حلقها والاحسن أن يؤخر الاحلال الى آخر الوقت من أيام النحر ولو أمكنه الحلق لكن لم يجد آلة ولا من يحلقها فليس بعذر وليس له الاحلال لان اصابة الآلة مرجو في كل ساعة ولا كذلك برء القروح واندمالها والازالة لا تختص بالموسى بل بأي آلة كانت أو بالنورة والمستحب الحلق بالموسى لان السنة وردت به والمراد بالتقصير أن يأخذ الرجل أو المرأة من رؤس شعر ربع الرأس مقدار الانملة كذا ذكر الشارح ومراده أن يأخذ من كل شعرة مقدار الانملة كما صرح به في المحيط وفي البدائع قالوا يجب أن يزيد في التقصير على قدر الانملة حتى يستوفي قدر الانملة من كل شعرة برأسه لان أطراف الشعر غير متساوية عادة قال الحلبي في مناسكه وهو حسن والانملة بفتح الهمزة والميم وضم الميم لغة مشهورة ومن خطأ راويها فقد أخطأ واحدة الانامل ثم التخيير بين الحلق والتقصير انما هو عند عدم العذر فلو تعذر الحلق لعارض تعين التقصير أو التقصير تعين الحلق كأن لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض وانما كان الحلق افضل لدعائه عليه السلام للمحلقين بالرحمة ثنتين أو ثلاثا وفي الثالثة أو الرابعة للمقصرين بها ويستحب حلق الكل للاتباع ولم يذكر سنن الحلق لانه لا يخص الحلق في الحج لان أصل الحلق في كل جمعة مستحب كما صرح به في القنية ويعتبر في سنته البداءة باليمين للحالق لا المحلوق فيبدأ بشقه الايسر ومقتضى النص البداءة بيمين الرأس لما في الصحيحين انه عليه السلام قال للحلاق خذ وأشار الى الجانب الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وفي فتح القدير انه هو الصواب وهو خلاف ما ذكر في المذهب ويستحب دفن شعره والدعاء عند الحلق وبعد الفراغ مع التكبير وان رمى الشعر فلا بأس به وكره القاؤه في الكنيف والمغتسل كذا في فتاوى العلامي ويستحب له أن يقص أظفاره وشواربه بعد الحلق للاتباع ولا يأخذ من لحيته شيأ لانه مثلة ولو فعل لا يلزمه شئ (قوله وحل لك غير النساء) أي بالحلق أي بحل التطيب لحديث الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحرمه حين أحرم ولحله حين أحل قبل أن يطوف بالبيت وحرم الدواعي كالوطء أفاد انه ليس قبل الحلق تحليل لشئ مما كان حلالا بالاحرام ويدل عليه ما في المبسوط والحاصل ان في الحج احلالين أحدهما بالحلق والثاني بالطواف وما في الهداية وغيرها من أن الرمي ليس من أسباب التحلل عندنا يخالفه ما في فتاوى قاضيخان ولفظه وبعد الرمي قبل الحلق يحل له كل شئ الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ما قلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثر اه وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى لما قدمنا ولما في المحيط ولفظه

ولو

نسب الله هذا التقييد وان لم يكن مصرحا به وكذا ما بعده لان الكلام فيه فهو مما تضمنه كلامه (قوله ومراده أن يأخذ من كل شعرة الخ) قال في الشرنبلالية قلت يظهر لي ان المراد بكل شعرة أي من شعر الربع على وجه اللزوم أو من الكل على سبيل الاولوية فلا مخالفة في الاجزاء لان الربع كالكل كما في الحلق (قوله وفي فتح القدير انه هو الصواب) قال في النهر ويوافقه ما في الملتقط عن الامام حلقت رأسي بمكة فخطأني الحلاق في ثلاثة أشياء لما ان جلست قال استقبل القبلة وناولته الجانب الايسر فقال ابدأ بالايمن فلما أردت أن أذهب قال ادفن شعرك فرجعت فدفنته اه قلت وفي المعراج روى انه عليه الصلاة والسلام حلق رأسه من يمين الحالق وعن الشافعي من يمين المحلوق واعتبرنا يمين الحالق وهو يمين المحلوق قال الكرماني ذكره بعض أصحابنا ولم يعزه الى أحد بل الاولى اتباع السنة وانه عليه الصلاة والسلام بدأ بيمينه في الصحيح وقد أخذ أبو حنيفة رحمه الله بقول الحجام حين قال ادن الشق الايمن من رأسك وفيه حكاية معروفة اه وهذا أيضا يؤيد ما استصوبه في الفتح ويفيد ان خلافه ليس مما ثبت عند أهل المذهب (قوله وينبغي أن يحكم بضعف ما في الفتاوى) قال في الشرنبلالية أقول لم يقتصر قاضيخان على ما نقله عنه في البحر لانه نص على ما يوافق الهداية أيضا قبل هذا بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق أو التقصير فاذا حلق أو قصر حل له كل شئ الا النساء ما لم يطف بالبيت مروي ذلك عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى

الله تعالى عليه وسلم و بعد الرمى قبل الحلق يحل له كل شئ الا الطيب والنساء وعن أبي يوسف يحل له الطيب أيضا وان كان لا يحل له النساء والصحيح ماقلنا لان الطيب داع الى الجماع وانما عرفنا حل الطيب بعد الحلق قبل طواف الزيارة بالاثر اهـ والاولى أن يرد كلامه المذكور ثانيا بكلامه الاول لانه ألزم لموافقته مافي الهداية ودليله مافي الصحيحين ولانه يتناقض الاول بالثاني وقوله وانما عرفنا حل الطيب الخ جواب عن سؤال مقدر كانه قال قائل الطيب داع الى النساء فكان ممنوعا منه مطلقا نخصه بالرمى وحل بالحلق للاثر لكنه لم يأت بدليل لتحليل الرمى لشئ فالمرجع لكلامه الاول الموافق للهداية ولحصره التحلل بالحلق بقوله والخروج عن الاحرام انما يكون بالحلق وبهذا يعلم بطلان ماينسب لقاضيخان من ان الحلق لا يحل به الطيب (قول المصنف فطف للركن سبعة أشواط) قال الرملي ويسمى طواف الزيارة وطواف الافاضة وطواف يوم النحر وطواف الركن كما في العيني وسيأتي ان طواف الصدر يسمى طواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى اهـ هذا وشرائط صحته الاسلام وتقديم الاحرام والوقوف والنية واتيان أكثره والزمان وهو يوم النحر ومابعده والمكان وهو حول البيت داخل المسجد وكونه بنفسه ولو محمولا فلا تجوز النيابة الا المغمى عليه وواجباته المشي للقادر والتيامن واتمام السبعة والطهارة عن الحدث وستر العورة وفعله في أيام النحر وأما الترتيب بينه وبين الرمى والحلق فسنة ولا مفسد للطواف ولا فوات قبل الممات ولا يجزئ عنه البدل الا اذا مات بعد الوقوف بعرفة وأوصى باتمام الحج تجب البدنة لطواف الزيارة وجاز حجه اهـ لباب أى صح وكمل لكن في مناسك الطرابلسي عن محمد فيمن مات بعد وقوفه بعرفة وأوصى باتمام الحج يذبح عنه بدنة للمزدلفة والرمي والزيارة والصدر وجاز حجه فهذا دليل على انه اذا مات بعرفة بعد تحقق الوقوف تجبر عن بقية أعماله البدنة فلا ينافي مافي المبسوط انه تجب البدنة لطواف الزيارة اذا فعل بقية الاعمال الا الطواف ويؤيده مافي قاضيخان والسراجية ان الحاج عن الميت اذا مات بعد الوقوف بعرفة جاز عن الميت لانه أدى ركن الحج أى ركنه الاعظم الذي لا يفوت الا بفوته لقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة وهو لا ينافي ماسبق من وجوب البدنة وانه يجب من مال الميت حينئذ اهـ شارح لباب (قوله وقد ورد في الحديث الخ) قال في اللباب واذا فرغ من الطواف رجع الى منى فيصلي الظهر بها وقال شارحه أى بمنى أو بمكة على خلاف فيها ذكره ابن الهمام والثاني أظهر نقلا وعقلا أما النقل فلما ورد في الكتب الستة انه صلى الله عليه وسلم صلى الظهر بمكة وأما العقل فلانه عليه السلام لاشك انه أسفر جدا بالمشعر الحرام ثم أتى منى في الضحوة فنحر بيده الشريفة بدنه ثلاثا وستين بدنة وعلي رضي الله عنه أكمل المائة ثم قطعت من كل واحدة قطعة فطبخت فأكل منها ثم حلق وأتى مكة وطاف وسعى فلا بد من دخول وقت الظهر حينئذ والصلاة بمكة أفضل فلا وجه لعدوله الى منى ثم لا يعارض حديث الجماعة حديث مسلم بانفراده انه عليه السلام صلى الظهر بمنى قال ابن الهمام ولاشك ان أحد الخبرين وهم واذا تعارضا ولا بد من صلاة الظهر في أحد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام أولى لثبوت مضاعفة الفرائض فيه ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلع عليه موجب نقصان المؤدى أولا اهـ (قوله وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي الخ) قال الرملي قدم عن التحفة أفضلية التأخير وأقول فلو لم يفعلهما في هذين الطوافين فعلهما في طواف الصدر لان السعي غير مؤقت كما

ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلا رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا وحل لك النساء

ولو أبيح له التحلل فغسل رأسه بالخطمي وقلم ظفره قبل الحلق فعليه دم لان الاحرام باق لانه لا يحل الا بالحلق فقد جنى عليه وقد ذكر الطحاوي لادم عليه عند أبي يوسف ومحمد لانه أبيح له التحلل فيقع به التحلل اهـ فلو كان التحلل بالرمى حاصلا في غير الطيب والنساء لم يلزمه دم بتقليم الاظفار وتخريجه على قول الطحاوي عندهما بعيد كما لا يخفى (قوله ثم الى مكة يوم النحر أو غدا أو بعده فطف للركن سبعة أشواط بلا رمل وسعي ان قدمتهما والا فعلا) أى ثم رح في واحد من هذه الايام الثلاثة لاداء الركن الثاني من ركني الحج وقد قدمنا ان الركن أكثرها وهو أربعة أشواط على الصحيح ومازاد عليها واجب يجبر بالدم وأول وقت صحته اذا طلع الفجر يوم النحر ولو قبل الرمى والحلق وليس له وقت آخر تفوت الصحة بفوته بل وقته العمر وأما الواجب فهو فعله في يوم من الايام الثلاثة عند أبي حنيفة حتى لو أخره عنها مع الامكان لزمه دم وأفضلها أولها كالاضحية وقد ورد في الحديث انه عليه السلام طاف بعد صلاة الظهر يوم النحر للركن وأفاد انه مخير في تقديم الرمل والسعي اذا طاف للقدوم وفي تأخيرهما لطواف الركن وانهما لا يتكرران في الحج ولم يتكلم على الافضلية وقالوا الافضل تأخيرهما لطواف الركن ليصيرا تبعا للفرض دون السنة (قوله وحل لك النساء) يعني بالحلق

وكره تأخيره عن أيام النحر ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت

السابق لا بالطواف لان الحلق هو المحلل دون الطواف غير انه آخر عمله في حق النساء الى ما بعد الطواف فاذا طاف عمل الحلق عمله كالطلاق الرجعي آخر عمله الى انقضاء العدة لحاجته الى الاسترداد واذا انقضت عمل الطلاق عمله فبانت به والدليل على ذلك انه لو لم يحلق حتى طاف بالبيت لم يحل له شئ حتى يحلق كذا ذكر الشارح وغيره وهكذا صرح في فتح القدير انه لا يخرج من الاحرام الا بالحلق فأفاد انه لو ترك الحلق أصلا وقلم ظفره أو غطى رأسه قاصدا التحلل من الاحرام كان ذلك جناية موجبة للجزاء وحل النساء موقوف على الركن منها وهي أربعة فقط (قوله وكره تأخيره عن أيام النحر) أي تأخير الطواف كراهة تحريم لترك الواجب وهو أداؤه فيها وأشار به الى رد ما ذكره القدوري في شرحه من أن آخره آخر أيام التشريق ولو قال وكره تأخيرهما عن أيام النحر لكان أولى ليفيد حكم الحلق كالطواف ومحل الكراهة ولزوم الدم بالتأخير انما هو عند الامكان كما في المحيط من أن الحائض اذا طهرت في آخر أيام النحر فان أمكنها الطواف قبل الغروب ولم تفعل فعليها دم للتأخير وان لم يمكنها طواف أربعة أشواط فلا شئ عليها ولو حاضت بعدما قدرت على الطواف فلم تطف حتى مضى الوقت لزمها الدم لانها مقصرة بتفريطها وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها (قوله ثم الى منى فارم الجمار الثلاث في ثاني النحر بعد الزوال بادئا بما يلي المسجد ثم بما يليها ثم بجمرة العقبة وقف عند كل رمي بعده رمي ثم غدا كذلك ثم بعده كذلك ان مكثت) أي ثم رح الى منى فارم الجمار اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يذكر المبيتوتة بمنى لانها ليست بواجبة لان المقصود الرمي لكن هي سنة حتى قال الاسبيجابي ولا يبيت بمكة ولا بالطريق ويكره أن يبيت في غير أيام منى وأشار بقوله بعد الزوال الى أول وقته في ثاني النحر وثالثه حتى لو رمى قبل الزوال لا يجوز ولم يذكر آخره وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد فلو رمى ليلا صح وكره كذا في المحيط فظهر ان له وقتين وقتا للصحة ووقتا للكراهة بخلاف الرمي في اليوم الاول فان له أربعة أوقات كما بيناه وما في الفتاوى الظهيرية من أن اليوم الثاني من أيام التشريق كاليوم الاول ولو أراد أن ينفر في هذا اليوم له أن يرمي قبل الزوال وانما لا يجوز قبل الزوال لمن لا يريد النفر فمحمول على غير ظاهر الرواية فان ظاهر الرواية انه لا يدخل وقته في اليومين الا بعد الزوال مطلقا وفي المحيط ولو أخر رمي الجمار كلها الى اليوم الرابع رماها على التأليف لان أيام التشريق كلها وقت رمي فيقضي مرتبا كالمسنون وعليه دم واحد عند أبي حنيفة لان الجنايات اجتمعت من جنس واحد فيتعلق بها كفارة واحدة ولو تركها حتى غابت الشمس

سيصرح به في الجنايات وصرحوا بان الرمل بعد كل طواف يعقبه سعي فبه علم انه يأتي بهما في الصدر لو لم يقدمهما ولم أره صريحا وان علم من الاطلاق فهم تأمل (قوله موقوف على الركن منها) أي من الاشواط (قوله وفي الظهيرية وليالي أيام النحر منها) تقدم الكلام فيه في باب الاعتكاف (قوله وهو ممتد الى طلوع الشمس من الغد) ذكر مثله في البحر العميق ومنسك الفارسي والطرابلسي ويخالفه ما في لباب المناسك وشرحه من انه اذا طلع الفجر فقد فات وقت الاداء عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء اتفاقا فهو صريح في ان آخر الرمي في هذين اليومين طلوع الفجر وأقره عليه الشارح المرشدي ومثله في منسك العفيف ويدل عليه قول صاحب البدائع فان أخر الرمي فيهما الى الليل فرمى قبل طلوع الفجر جاز ولا شئ عليه لان الليل وقت الرمي في أيام الرمي لما روينا من الحديث اه وقول الحاوي القدسي والمكروه في اليوم الاول ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس وكذا في اليوم الرابع عند أبي حنيفة وما بين هذه الايام كلها من الزوال الى الثلاث اه وقول الحدادي في الجوهرة وان رمى بالليل قبل طلوع الفجر جاز ولا شئ عليه اه وكأن فيه اختلاف الرواية ثم رأيت في المنسك الاوسط للملا سنان الرومي حكاية الخلاف حيث قال وقال أصحابنا ان وقت أداء رمي الجمار في اليوم الاول والثاني من أيام التشريق من زوال الشمس الى طلوع الفجر من الغد وقال بعضهم الى طلوع الشمس من الغد اه كذا في حاشية المدني عن حاشية شيخه (قوله فظهر ان له وقتين الخ) فوقت الصحة من الزوال الى طلوع الشمس ووقت الكراهة من غروب الشمس الى طلوعها وهذا كله وقت الاداء في اليومين الثاني والثالث قال في اللباب وشرحه واذا طلع الفجر أي صبح الرابع فقد فات وقت الاداء أي عند الامام خلافا لهما وبقي وقت القضاء أي اتفاقا الى آخر أيام التشريق فلو أخره أي الرمي عن وقته أي المعين له في كل يوم فعليه القضاء والجزاء وهو لزوم الدم ويفوت وقت القضاء بغروب الشمس من الرابع اه وسيشير الى ذلك قريبا

(قوله فظهر بهذا الخ) قال في اللباب وبغروب الشمس من هذا اليوم أي الرابع يفوت وقت الاداء والقضاء بخلاف ما قبله ولو لم يرم يوم النحر أو الثاني أو الثالث رماه في الليلة المقبلة أي الآتية لكل من الايام الماضية ولا شئ عليه سوى الاساءة ان لم يكن بعذر ولو رمى ليلة الحادي عشر عن غدها لم يصح لان الليالي في الحج في حكم الايام الماضية لا المستقبلة أي فيجوز رمي يوم الثاني من أيام النحر ليلة الثالثة ولا يجوز فيها رمي يوم الثالث ولو لم يرم في الليل رماه في النهار قضاء وعليه الكفارة ولو أخر رمي الايام كلها الى الرابع مثلا قضاها كلها فيه وعليه الجزاء وان لم يقض حتى غربت الشمس منه أي من الرابع فات وقت القضاء وليست هذه الليلة أي ليلة الرابع عشر تابعة لما قبلها ليبقى وقت الرمي فيها بخلاف الليالي التي قبلها اهـ موضحا من شرحه

الشمس في آخر أيام التشريق يسقط الرمي لانقضاء وقته وعليه دم واحد اتفاقا اهـ فظهر بهذا ان للرمي وقت أداء ووقت قضاء وأفاد بقوله بادئا الى آخره الى الترتيب بين الجمار الثلاث وهو ثابت من فعله عليه السلام ولم يبين انه واجب أو سنة وفيه اختلاف ففي الظهيرية فان عبر هذا الترتيب فبدأ في اليوم الثاني بجمرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي مسجد الخيف بمنى وهو بعد في يومه أعاد الجمرة الوسطى وجمرة العقبة ليأتي بها مرتبا مسنونا وعلل في المحيط بان الترتيب مسنون قال وان لم يعد أجزأه لان رمي كل جمرة قربة تامة بنفسها وليست بتابعة للبعض فلا يتعلق جوازها بتقديم البعض دون البعض كالطواف قبل الرمي يقع معتدا به واذا كان مسنونا فان رمى كل جمرة بثلاث أتم الاولى باربع ثم أعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع لانه رمى من الاولى أقلها والاقل لا يقوم مقام الكل فلا عبرة به فكأنه أتى بهما قبل الاولى أصلا فيعيدهما فان رمى كل واحدة باربع أتم كل واحدة بثلاث لانه أتى بالاكثر من الاولى وللاكثر حكم الكل فكأنه رمى الثانية والثالثة بعد الاولى وان استقبل رميها كان أفضل ليكون اتيانه له على الوجه المسنون وعن محمد لو رمى الجمار الثلاث فاذا في يده أربع حصيات لا يدري من أيتهن هي يرميهن عن الاولى ويستقبل الجمرتين الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الاخريين ولو كن ثلاثا أعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة أو حصاتين أعاد كل واحدة واحدة ويجزئه لانه رمى كل واحدة باكثرها فوقع معتدا به ولكن لم يقع مسنونا اهـ ما في المحيط وهو صريح في الخلاف وفي اختيار السنية واعتمده المحقق ابن الهمام وقال في المجمع ويسقط الترتيب في الرمي وأفاد بقوله ان مكث انه مخير في اليوم الثالث بين النفر والاقامة للرمي في اليوم الرابع والاقامة أفضل اتباعا لفعله عليه السلام كذلك وان الاقامة لطلوع الفجر يوم الرابع موجبة للرمي فيه وباطلاقه انه لا فرق بين المكي والآفاقي في هذه الاحكام لعموم قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى وهو كالمسافر مخير بين الصوم والفطر والصوم أفضل وقد قدمناه عند قوله وقف عند كل رمي بعده رمي في بحث رمي جمرة العقبة فراجعه وينبغي أن يحمد الله تعالى ويثني عليه ويصلي على نبيه صلى الله عليه وسلم ويدعو الله بحاجته ويجعل باطن كفيه الى السماء في رفع يديه وان يستغفر لابويه وأقاربه ومعارفه للحديث اللهم اغفر للحاج ولمن استغفر له الحاج وفي فتح القدير ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي يوضع في يده ويرمي بها أو يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احداهما لنفسه والاخرى للآخر

والحاصل انه لو أخر الرمي في غير اليوم الرابع يرمي في الليلة التي تلي ذلك اليوم الذي أخر رميه وكان أداء لانها تابعة له وليس عليه سوى الاساءة لتركه السنة وان أخره الى اليوم الثاني كان قضاء ولزمه دم وكذا لو أخر الكل الى الرابع واذا غربت شمس الرابع ولم يرم سقط الرمي ولزمه دم (قوله فلم يجز رمي الاخريين) أي بناء على وجوب الترتيب وهذا مقابل للقول بالسنية المشار اليه بقوله ليكون اتيانه على الوجه المسنون ولذا عبر بقوله وعن محمد ليدل على انه قول آخر فتدبر (قوله وفي اختيار السنة) قال في النهر هذا سهو بل في اختيار التعيين ثم قال في الفتح الذي يقع عندي استنان الترتيب لا تعيينه بخلاف تعين الايام والفرق لا يخفى على محصل اهـ أقول وفيه نظر بل الصواب ما قاله المؤلف وان صريح كلام المحيط اختيار السنية أيضا حيث قال واذا كان مسنونا الخ وقرر كلامه عليه ثم نقل التعيين بقوله وعن محمد وهذا العنوان كالصريح في اختيار السنية فمن أين جاء اختيار التعيين وفي اللباب والاكثر على انه سنة قال شارحه كما صرح به صاحب البدائع والكرماني والمحيط وفتاوى السراجية (قوله لمن اتقى) قال في النهر متعلق بما قبله على اعتبار حاصل المعنى أي هذا التخيير ونفي الاثم عنهما للمتقي لئلا يقع في قلبه ان أحدهما يوجب اثما في الاقدام عليه (قوله ويجعل باطن كفيه الى السماء) قال في النهر وظاهر الرواية انه يجعل باطن كفيه نحو الكعبة كما في السراج وقال الثاني يرفع يديه حذاء منكبيه كما في سائر الادعية واقتصر عليه في البحر اهـ قال في شرح اللباب

جاز ويكره ولا ينبغي أن يترك الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلاة فيه امام المنارة عند الاحجار اه وتقدم منا ان المرأة لو تركت الوقوف بالمزدلفة لاجل الزحام لا يلزمها شيء فينبغي انها لو تركت الرمي له لا يلزمها شيء والله سبحانه أعلم (قوله ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح) يعني عند أبي حنيفة اقتداء بابن عباس وقياسا على الترك وقالا لا يجوز اعتبارا بسائر الايام قيد بالرابع احترازا عن الثاني والثالث فانه لا يجوز قبل الزوال اتفاقا لوجوب اتباع المنقول عنه عليه السلام لعدم المعقول فلم يظهر أثر تخفيف فيهما بتجويز الترك بالتقديم وفي المحيط وأما وقت الرمي في اليوم الرابع فعند أبي حنيفة من طلوع الفجر الى غروب الشمس الا ان ما قبل الزوال وقت مكروه وما بعده مسنون اه فعلم انه قبل الزوال صحيح مكروه عنده (قوله وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا والافراكبا) بيان للافضل واختيار لقول أبي يوسف على ما حكاه في الظهيرية عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على أبي يوسف فوجدته مغمى عليه ففتح عينه فرآني فقال يا ابراهيم أيما أفضل للحاج ان يرمي راجلا أو راكبا فقلت راجلا فخطأني ثم قلت راكبا فخطأني ثم قال ما كان يوقف عندها فالافضل أن يرميها راجلا وما لا يوقف عندها فالافضل أن يرميها راكبا قال فخرجت من عنده فما بلغت الباب حتى سمعت صراخ النساء انه قد توفي الى رحمة الله تعالى فلو كان شيء أفضل من مذاكرة العلم لاشتغل به في هذه الحالة لان هذه الحالة حالة الندامة والحسرة اه وأما قول أبي حنيفة ومحمد فعلى ما في فتاوى قاضيخان ان الرمي كله راكبا أفضل في قول أبي حنيفة ومحمد وعلى ما في فتاوى الظهيرية ان الرمي كله ماشيا أفضل فان ركب اليها فلا بأس به يعني عندهما لانه حكى قول أبي يوسف بعده فتحصل ان في هذه المسئلة ثلاثة أقوال ورجح في فتح القدير ما في الظهيرية لان أداءها ماشيا أقرب الى التواضع والخشوع وخصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يؤمن من الاذى بالركوب بينهم بالزحمة ورميه عليه السلام راكبا انما هو ليظهر فعله ليقتدى به كطوافه راكبا اه ولو قيل بانه ماشيا أفضل الا في رمي جمرة العقبة في اليوم الاخير فهو راكبا أفضل لكان له وجه باعتبار انه ذاهب الى مكة في هذه الساعة كما هو العادة وغالب الناس راكب فلا ايذاء في ركوبه مع تحصيل فضيلة الاتباع له صلى الله عليه وسلم (قوله ويكره أن تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمنى للرمي) لاثر ابن أبي شيبة عن ابن عمر رضي الله عنه من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له وأراد نفي الكمال ولانه يوجب شغل قلبه وهو في العبادة فيكره والظاهر انها تنزيهية والثقل متاع المسافر وحشمه وهو بفتحتين وجمعه أثقال وأشار الى انه يكره ترك أمتعته بمكة والذهاب الى عرفات بالطريق الاولى لانها العبادة المقصودة بخلاف الرمي وينبغي أن يكون محل الكراهة في المسئلتين عند عدم الامن عليها بمكة أما ان أمن فلا لعدم شغل القلب (قوله ثم الى المحصب) أي ثم رح اليه وهو بضم الميم وفتح المهملتين وهو الابطح موضع ذات حصى بين منى ومكة وليست المقبرة منه وكانت الكفار اجتمعوا فيه وتحالفوا على اضرار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل عليه السلام فيه اراءة لهم لطيف صنع الله به وتكريمه بنصرته فصار ذلك سنة كالرمل في الطواف وعبارة المجمع أولى من عبارة المصنف حيث قال ثم ينزل بالمحصب فان الرواح اليه لا يستلزم النزول فيه وفي فتاوى قاضيخان وينزل بالمحصب ساعة وفي فتح القدير ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويهجع هجعة ثم يدخل مكة اه فحاصله ان النزول به ساعة يحصل لاصل السنة وأما الكمال فما ذكره الكمال (قوله فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب الا على أهل مكة) وله خمسة أسام ما في الكتاب لانه يصدر عنه أي

يرجع

ؤاختاره قاضيخان وغيره والظاهر الاول (قوله والظاهر انها تنزيهية) نظر فيه في النهر بان عمر رضي الله تعالى عنه كان يمنع منه ويؤدب عليه قال وهذا يؤذن بانها تحريمية اذ لا يؤدب على التنزيهية

ولو رميت في اليوم الرابع قبل الزوال صح وكل رمي بعده رمي فارمه ماشيا والافراكبا وكره ان تقدم ثقلك الى مكة وتقيم بمنى للرمي ثم الى المحصب فطف للصدر سبعة أشواط وهو واجب الا على أهل مكة

اه قال شيخنا فيه نظر فانه رضي الله تعالى عنه كان يؤدب على ترك خلاف الاولى هذا وفي السراج وكذا يكره للانسان أن يجعل شيأ من حوائجه خلفه ويصلي مثل النعل وشبهه لانه يشغل خاطره فلا يتفرغ للعبادة على وجهها (قوله بين منى ومكة) وحده ما بين الجبل الذي عند مقابر مكة والجبل الذي يقابله مصعدا في الشق الايسر وأنت ذاهب الى منى مرتفعا عن بطن الوادي كذا في اللباب (قوله فان الرواح اليه لا يستلزم النزول فيه) قال في النهر لا يخفى ان المصنف في هذا

يرجع والصدر الرجوع وطواف الوداع لانه يودع البيت به وطواف الافاضة لانه لاجله يفيض الى البيت من منى وطواف آخر عهد بالبيت لانه لا طواف بعده وطواف الواجب واختلف في المراد بالصدر الذى هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعي هو الرجوع الى أهله و ينبني عليه انه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الاعادة عندنا خلافا له والصحيح قولنا لان الاضافة للاختصاص وهو اما باعتبار ان الصدر سبب أو شرط وكل منهما سابق على الحكم وهو بما قلنا وعلى قوله يكون متأخرا عن الحكم والفراغ عن الافعال يسمى صدورا و رجوعا عنها الى الحالة التى كانت من قبل ولم يبين وقته وله وقتان وقت الجواز و وقت الاستحباب فالاول أوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف كذلك ثم أطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه وأما آخره فليس بموقت ما دام مقيما حتى لو أقام عاما لا ينوى الاقامة فله أن يطوف و يقع اداء والثانى أن يوقعه عند ارادة السفر حتى روى عن أبى حنيفة انه لو طافه ثم أقام الى العشاء فاحب الى أن يطوف طوافا آخر ليكون توديع البيت آخر مورده كذا فى المحيط ولم يشترط المصنف له نية معينة فأفاد انه لو طاف بعد ما حل النفر ونوى التطوع أجزأه عن الصدر كما لو طاف بنية التطوع فى أيام النحر وقع عن الفرض وأفاد ببيان صفته انه لو نفر ولم يطف يجب عليه أن يرجع فيطوفه لكن قالوا ما لم يجاوز المواقيت فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضى وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدأ بطواف العمرة ثم يطوف للصدر ولا شئ عليه لتأخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه أنفع للفقراء وأيسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق والدليل على وجوبه من السنة أحاديث أصرحها ما فى صحيح مسلم كانوا ينصرفون فى كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينصرفن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت وأراد باهل مكة من اتخذ مكة أو داخل المواقيت دارا فلا طواف صدر على من كان داخل المواقيت وكذا الآفاقى الذى اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج وقيده فى البدائع بان ينوى الاقامة بها قبل أن يحل النفر الاول واما ان نواه بعده لا يسقط عنه فى قول أبى حنيفة خلافا لابى يوسف اه والظاهر الاطلاق وحكى الخلاف فى المجمع بين أبى يوسف ومحمد والمراد بالنفر الاول الرجوع الى مكة فى اليوم الثالث من أيام النحر وكذا لا طواف صدر على مكى اذا أراد الخروج منها وقيد بالمحرم بالحج باعتبار ان الكلام فيه لان المعتمر ليس عليه طواف الصدر وقيد بكونه أدرك الحج فان فائت الحج ليس عليه طواف الصدر لان العود مستحق عليه ولانه كالمعتمر وأشار الى انه لا سعى عليه ولا رمل فى هذا الطواف لعدم ذكرهما ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة فى سقوطه عنهم لما سيصرح به فى باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر وقد صرح قاضيخان فى فتاواه بسقوط طواف الصدر بالعذر والحيض والنفاس عذر ولهذا قال فى المحيط لو طهرت الحائض قبل أن تخرج من مكة يلزمها طواف الصدر وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر وطهرت فليس عليها العود وكذا لو انقطع دمها فلم تغتسل ولم يذهب وقت الصلاة حتى خرجت من مكة لم يلزمها العود لانه لم يثبت لها أحكام الطاهرات وقت الطواف وان خرجت وهى حائض ثم اغتسلت ثم رجعت الى مكة قبل ان تجاوز المواقيت فعليها الطواف وان

الباب استعمل الرواح الى الشئ بمعنى النزول فيه ومنه ثم رح الى منى ثم الى عرفات اه ولا يخفى انه لا نزاع فى الاولوية (قوله باعتبار ان الكلام فيه) فيه بيان لمأخذ التقييد من كلامه وقوله لان المعتمر الخ تعليل للتقييد وقد مر نظير هذا بعينه من المؤلف عند قول المتن واقطع التلبية باولها فقال وقيد بالمحرم بالحج وقيد بكونه مدركا للحج وما يوجد فى بعض النسخ من تغيير قيد فى الموضعين هنا الى لم يقيد تحريف ناشئ عن عدم الفهم لانه لو كانت النسخة كذلك لتناقض مع قوله لان المعتمر الخ وقوله لان العود الخ لان عدم التقييد يفيد بسبب اطلاقه أن يكون على المعتمر وفائت الحج طواف الصدر لانه ليس عليهما ذلك وأما عبارة النهر حيث قال ولم يقيد فيرد عليها ما قلنا و يبقى تعليله بقوله لان الكلام فيه ضائعا فتدبر (قوله ولم يستثن الحائض والنفساء مع أهل مكة فى سقوطه عنهم لما سيصرح به فى باب التمتع ولما علم ان واجبات الحج تسقط بالعذر) كذا فى بعض النسخ وفى بعضها بعد قوله فى سقوطه عنهم لما علم فى واجبات الحج (قوله وان جاوزت بيوت مكة مسيرة سفر) هذا القيد غير معتبر المفهوم دل عليه ما بعده وكذا قول شارح اللباب لانها حين خرجت من العمران صارت مسافرة بدليل جواز القصر فلا يلزمها العود ولا الدم اه

(قوله والمجاورة بها مكروهة) قال فى النهر وبقوله قال الخائفون المحتاطون من العلماء كما فى الاحياء قال ولا يظن ان كراهة القيام تناقض فضل البقعة لان هذه الكراهة علتها ضعف الخلق وقصورهم عن القيام بحق الموضع قال فى الفتح وعلى هذا فيجب كون الجوار فى المدينة المشرفة كذلك يعنى مكروها عنده فان تضاعف السيآت وتعاظمها ان فقد فيها فمخافة السآمة وقلة الادب المفضى الى الاخلال بوجوب التوقير والاجلال قائم (قوله ولم يذكر المصنف الخ) قال فى النهر لم يذكر تقبيل العتبة قبل الشرب كما فى الفتح ولا الاستقاء بنفسه ولا رجوع القهقرى كما فى المجمع لما قيل من انه لم يثبت شئ من ذلك من فعله عليه الصلاة والسلام وأما الالتزام والتشبث فجاء فيهما حديثان ضعيفان اه وما ذكره من انه عليه السلام لم يثبت عنه الاستقاء بنفسه لما فى الفتح عن الطبقات مرسلا انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما أفاض نزع بالدلو لم ينزع معه أحد فشرب ثم أفرغ باقى الدلو فى البئر وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها أحد غيرى وجمع فى الفتح بين هذا وبين ما فى حديث جابر انهم نزعوا له بان هذا كان عقب طواف الوداع وذاك عقب طواف الافاضة وتمامه فيه على ان قوله لولا أن تغلبكم الناس الخ يكفى فى اثبات المقصود ويدل على ان تركه له كان لذلك العذر ان لم يثبت نزعه عليه الصلاة والسلام بنفسه (قوله فى

٣٧٨

جاوزت فلا تعود الا باحرام جديد وأشار بطواف الصدر الى الرجوع الى أهله وعدم المجاورة بمكة ولهذا قال فى المجمع بعده ثم يعود الى أهله والمجاورة بها مكروهة يعنى عند أبى حنيفة وعندهما لا تكره لقوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع السجود والمجاورة هى العكوف وله ان المجاورة فى العادة تفضى الى الاخلال باجلال بيت الله لكثرة المشاهدة والعكوف فى الآية بمعنى اللبث دون المجاورة وقد قرر فى فتح القدير فيها كلاما حسنا فراجعه (قوله ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالاستار والتصق بالجدار) بيان للمستحب وقدم الشرب من ماء زمزم على غيره لان المختار تقديمه كما ذكره الشارح واختار فى فتح القدير تأخيره عن التزام الملتزم وتقبيل العتبة وكيفيته ان يأتى زمزم فيستقى بنفسه الماء ويشربه مستقبل القبلة ويتضلع منه ويتنفس مرات ويرفع بصره فى كل مرة وينظر الى البيت ويمسح به وجهه ورأسه وجسده ويصب عليه ان تيسر والملتزم ما بين الركن والباب كما رواه البيهقى حديثا مرفوعا والتشبث التعلق والمراد بالاستار استار الكعبة ان كانت قريبة بحيث ينالها والا وضع يديه فوق رأسه مبسوطتين على الجدار قائمتين ويجتهد فى اخراج الدمع من عينه ولم يذكر المصنف انه يمشى القهقرى وذكره فى المجمع لكن يفعله على وجه لا يحصل منه صدم أو وطء لاحد وهو باك متحسر على فراق البيت الشريف وبصره ملاحظ له حتى يخرج من المسجد وفى رسالة الحسن البصرى التى أرسلها الى أهل مكة ان الدعاء هنالك يستجاب فى خمسة عشر موضعا فى الطواف وعند الملتزم وتحت الميزاب وفى البيت وعند زمزم وخلف

خمسة عشر موضعا) قال فى الشرنبلالية ورأيت نظما للشيخ العلامة عبد الملك بن جمال الدين منلازاده العصامى ذكر فيه المواطن للدعاء فى مكة المشرفة وعين فيه

ثم اشرب من زمزم والتزم الملتزم وتشبث بالاستار والتصق بالجدار

ساعاتها زيادة على ما فى رسالة الحسن البصرى رحمه الله طبق ما صرح به الشيخ العلامة أبو بكر ابن الحسن النقاش فى مناسكه فكانت خمسة عشر موضعا فقال

قد ذكر النقاش فى المناسك * وهو لعمرى عمدة للناسك

ان الدعاء فى خمسة وعشره * بمكة يقبل ممن ذكره

وهى المطاف مطلقا والملتزم * بنصف ليل فهو شرط ملتزم

وداخل البيت بوقت العصر * بين يدى جذعيه فاستقر

وتحت ميزاب له وقت السحر * وهكذا خلف المقام المفتخر

وعند بئر زمزم شرب المحول * اذا دنت شمس النهار للافول

ثم الصفا ومروة والمسعى * بوقت عصر فهو قيد يرعى

كذا منى فى ليلة البدر اذا * تنصف الليل فخذ ما يحتذى

ثم لدى الجمار والمزدلفه * عند طلوع الشمس ثم عرفه

بموقف عند غروب الشمس قل * ثم لدى السدرة ظهرا وكل

وقد روى هذا الوقوف طرا * من غير تقييد بما قد مرا

بحر العلوم الحسن البصرى عن * خير الورى ذاتا وصفا وسنن

صلى عليه الله ثم سلما * وآله والصحب ما غيث هما

اه قلت ولا يخفى ان الجمار ثلاثة وانه ليس فى كلام الحسن ذكر السدرة فبها تبلغ ستة عشر موضعا فتنبه له اه ما فى الشرنبلالية قلت فى عد جمرة العقبة من تلك الاماكن نظر لما مر من انه لا وقوف ولا دعاء عندهما والظاهر ان الراجز لم يعتبرها فذكر بدلها السدرة ولعله صح نقلها عنده عن الحسن فنسبها اليه وسقطت من كلام المؤلف تبعا للفتح أو عد جمرة العقبة بناء على ما قدمناه عن الفتح فى محله من انه قيل انه يقول اللهم اجعل حجى مبرورا وسعيى مشكورا وذنبى مغفورا فليتأمل هذا وقد نظم فى النهر الاماكن بقوله

دهليله البرايا استجاب بكعبة * وملتزم والموقفين كذا الحجر طواف وسعي مروتين وزمزم * مقام وميزاب جمارك تعتبر
ومراده بالموقفين عرفة والمزدلفة وبالمروتين الصفا والمروة تغليبا وماذكره بناء على عد الجمار ثلاثا لكن نقص مما ذكره المؤلف منى وذكر بدله الحجر ولم يذكر أيضا عند رؤية البيت والسدرة وقد زاد في الدر المختار عن اللباب هذه الثلاثة مع موضعين آخرين في الحجر وعند الركن اليماني ونظمت هذه الخمسة الحاقا لما في النهر بقولي ورؤية بيت ثم حجر وسدرة * وركن يمان مع منى ليلة القمر
وقولي ليلة القمر تابعت فيه قوله في الدر ليلة البدر ومثله ما مر في الارجوزة ٣٧٩ والظاهر ان المراد بها ليلة الثالث عشر لان الحاج لا يمكث في منى بعدها تأمل

المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي وفي عرفات وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات الثلاث وزاد غيره وعند رؤية البيت وفي الحطيم لكن الثاني هو تحت الميزاب فهو ستة عشر موضعا

﴿فصل﴾ (قوله ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم) مجاز عن عدم سنيته في حقه فان حقيقة السقوط لا تكون الا في اللازم اما لانه ماشرع الا في ابتداء الافعال فلا يكون سنة عند التأخر ولا شيء عليه بتركه لانه سنة واما لان طواف الزيارة أغنى عنه كالفرض يغني عن تحية المسجد ولذا لم يكن للعمرة طواف قدوم لان طوافها أغنى عنه قيد بطواف القدوم لان القارن اذا لم يدخل مكة ووقف بعرفة فانه صار رافضا لعمرته فيلزمه دم لرفضها وقضاؤها كما سيأتي في آخر القران (قوله ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا أو نائما أو مغمى عليه) لانه عليه السلام وقف بعد الزوال وقال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج فكان فعله بيانا لاول وقته وقوله بيانا لآخره والمراد بالساعة الساعة العرفية وهو اليسير من الزمان وهو المحمل عند اطلاق الفقهاء لا الساعة عند المنجمين كما بيناه في الحيض والمراد بتمام الحج بالوقوف في الحديث وعبارتهم الامن من البطلان لا حقيقته اذ بقي الركن الثاني وهو الطواف وأفاد ان النية ليست بشرط لصحة الوقوف وقيد به لان الطواف لا بد له من النية حتى لو طاف هاربا من عدو لا يصح والفرق بينهما ان الطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط أصل النية وان كان غير محتاج الى تعيينه حتى ان المحرم لو طاف يوم النحر ونوى به النذر يجزيه عن طواف الزيارة لا عما وجب عليه واما الوقوف فليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل العبادة وهو الاحرام يغني عن اشتراطه في الوقوف مع ان الوقوف أعظم الركنين لكن باعتبار الامن على البطلان عند فعله لا من كل وجه (قوله ولو أهل عنه رفيقه باغمائه جاز) أي أحرم أطلقه فشمل ما اذا كان أمره بان يحرم عنه عند عجزه أولا والاول متفق عليه وفي الثاني خلاف أبي يوسف ومحمد بناء على ان المرافقة أمر به دلالة عند العجز عند أبي حنيفة وعندهما انما تراد المرافقة لامر السفر لا غير ويتفرع على ثبوت الاذن دلالة مسائل ذكرها في جامع الفصولين منها مسئلة الحج ومنها ذبح شاة قصاب شدها للذبح لا ضمان عليه لا لو لم يشدها ومنها ذبح أضحية غيره في أيامها بلا اذنه ذكرها في أكثر الكتب مطلقة وقيدت في بعضها بما اذا أضجعها للذبح ومنها وضع القدر على كانون وفيه اللحم ووضع الحطب تحتها فوقد النار رجل وطبخ لا ضمان عليه ومنها جعل بره في دورق وربط الحمار فساقه رجل حتى طحنه ومنها سقط حمل في الطريق فحمل بلا اذن ربه فتلفت الدابة ومنها رفع جرة نفسه فاعانه آخر على الرفع فانكسرت ومنها مزارع زرع الارض ببذر ربها ولم ينبت حتى سقاها ربها بلا أمره والخارج بينهما لانه لما هيئت للسقي

﴿فصل﴾ ومن لم يدخل مكة ووقف بعرفة سقط عنه طواف القدوم ومن وقف بعرفة ساعة من الزوال الى فجر النحر فقد تم حجه ولو جاهلا أو نائما أو مغمى عليه ولو أهل عنه رفيقه باغمائه صح

﴿فصل﴾ (قوله فان حقيقة السقوط الخ) كان هذا وجه قوله في النهر وعبارة أصله أي الوافي ولم يطف للقدوم من لم يدخل مكة ووقف بعرفة أولى كما لا يخفى اهـ ويحتمل ان المراد بوجه الاولوية ان عبارة المصنف تشعر بعدم الكراهة حيث عبر بالسقوط بخلاف عبارة الوافي تأمل (قوله اما لانه الخ) بيان لوجه سقوطه والتعليل الاول مذكور في الهداية والثاني في التبيين قال في النهر وفي كل منهما نظر أما الاول فمنقوض بالاربع قبل الظهر والجواب انها في قوة الواجب ولا يخفى ضعفه وأما الثاني فلان مقتضاه انه لا كراهة عليه في ذلك وهو ممنوع بل هو مسيء كما قال بعضهم نعم لا دم عليه (قوله والمراد بتمام الحج) المراد مبتدأ وقوله بتمام الحج متعلق به وقوله بالوقوف متعلق بتمام وقوله في الحديث حال من تمام الحج وقوله وعبارتهم بالجر عطفا على الحديث وقوله الامن بالرفع خبر المبتدا (قوله والفرق بينهما ان الطواف الخ) قال في النهر يرد عليه القراءة في الصلاة فانها عبادة مستقلة بدليل انه يتنفل بها مع انه لا يشترط لها النية وهذا لم أره لاحد ولم يظهر لي عنه جواب اهـ وتعقب بانها ليست عبادة مستقلة لما ذكره القهستاني

والتر بيةصار مستعينا بكل من قام به دلالة وكذا لو سقاها أجنبي والمسئلة بحالها ومنها من أحضر فعلة لهدم دار فهدم آخر بلا اذن لا يضمن استحسانا والاصل في جنسها ان كل عمل لا يتفاوت فيه الناس تثبت الاستعانة فيه بكل أحد دلالة وكل عمل يتفاوت فيه الناس لا تثبت الاستعانة فيه بكل أحد كما لو ذبح شاة وعلقها للسلخ فسلخها رجل بلا اذنه ضمن اهـ وقد قدمنا ان الاحرام هو النية مع التلبية فاذا نوى الرفيق ولبى صار المغمى عليه محرما لا الرفيق ولذا يجوز للرفيق بعده أن يحرم عن نفسه ويصح منه عن المغمى عليه ولو كان محرما لنفسه ولا يلزم النائب التجرد عن المخيط لاجل احرامه عن المغمى عليه ولو أحرم عن نفسه وعن رفيقه وارتكب محظورا احرامه لزمه جزاء واحد بخلاف القارن يلزمه جزا آن لانه محرم باحرامين وشمل ما اذا أحرم عنه بحجة أو عمرة أو بهما من الميقات أو بمكة ولم أره صريحا والمراد بالرفيق واحد من أهل القافلة سواء كان مخالطاله أولا كما قالوا فيما اذا خاف عطش رفيقه في التيمم انه الواحد من القافلة كما صرح به الحدادي في السراج الوهاج فحينئذ ذكر الرفيق في عبارتهم هنا البيان الواقع لكن ذكر في المحيط انه لو أحرم عنه غير رفيقه على قول أبي حنيفة قيل يجوز وقيل لا يجوز ولم يرجح ورجح في فتح القدير الجواز لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة قائمة عند كل من علم قصده رفيقا كان أولا وأصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر العورة وان كان له شبه بالركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده وانما اختلفوا في هذه المسئلة بناء على ان المرافقة تكون أمرا به دلالة عند العجز أولا اهـ ويرجحه أيضا ان المسائل التي ذكرنا ان الاذن ثابت فيها دلالة لم تختص بواحد معين بل الناس كلهم فيها على السواء وأشار الى انه لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الافعال فأدى عنه رفيقه فانه يجوز وان لم يشهد به المشاهد ولم يطف به وصححه صاحب المبسوط لان هذه العبادة مما تجزئ فيها النيابة عند العجز كما في استنابة الزمن غير انه ان أفاق قبل الافعال تبين ان عجزه كان في الاحرام فقط فصحت النيابة فيه ثم يجري هو على موجبه وان لم يفق تحقق عجزه عن الكل غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظور شئ بخلاف النائب في الحج عن الميت لانه يتوقع افاقته في كل ساعة فنقلنا الاحرام اليه بخلاف الميت وقيد بكونه أغمي عليه قبل الاحرام اذ لو أغمي عليه بعد الاحرام فلا بد من ان يشهد به الرفيق المناسك عند أصحابنا جميعا على ما ذكره فخر الاسلام لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه كما يشترط نيته وقيدنا بالاغماء لان المريض الذي لا يستطيع الطواف اذا طاف به رفيقه وهو نائم ان كان بأمره جاز لان فعل المأمور كفعل الآمر والا فلا كذا في المحيط فظهر أن النائم يشترط صريح الاذن منه بخلاف المغمى عليه وانه يشترط نية الحامل للطواف ان كان المحمول مغمى عليه حتى لو حمله وطاف به طالبا الغريم لم يجزه بخلاف النائم لا تشترط نية الحامل له

في الاعتكاف من ان النذر بها لا يصح معللا بانها فرضت تبعا للصلاة لا لعينها (قوله ولم أره صريحا) قال الرملي اطلاقهم يدل عليه اهـ وفي النهر ظاهر ما في الفتح أي من قوله الآتي قريبا عمن علم قصده يفيد انه لا بد من العلم بقصده فان لم يعلم ينبغي أن لا يجوز له الاحرام بهما بل اما بالعمرة أو الحج فان ضاق وقت الحج بان غلب على الظن ان دخول مكة من الميقات ليلة الوقوف مثلا تعين الاحرام بالحج منه والا بان دخلوا في أثناء السنة فبالعمرة لان الاعانة انما تكون بما ينفع لا بغيره وعلى هذا فينبغي انه لو أحرم بالعمرة والوقت للحج أن لا يصح وهذا فقه حسن لم أر من أفصح به اهـ ويرد عليه وعلى المؤلف ما في الشرنبلالية ان المسافر من بلاد بعيدة ولم يكن حج الفرض كيف يصح أن يحرم عنه بعمرة وليست واجبة عليه وقد عقد الاغماء ولا يحصل احرام عنه بالحج فيفوت مقصده ظاهرا فليتأمل اهـ (قوله وقد سبقت النية منه) وتمام كلامه فهو كمن نوى الصلاة في ابتدائها ثم أدى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل حيث يجزئه لسبق النية اهـ قال في الفتح ويشكل عليه اشتراط النية لبعض أركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر أركان الصلاة ولم يوجد منه هذه النية اهـ قال في النهر وأقول ما علل به فخر الاسلام مبني على عدم اشتراط النية للطواف أصلا وان نية الاحرام مغنية عنه يفصح عن ذلك ما في البدائع ذكر القدوري في شرح مختصر الكرخي ان الطواف لا يصح من غير نية الطواف عند الطواف وأشار القاضي في شرح مختصر الطحاوي الى ان نية الطواف ليست بشرط أصلا وان نية الحج عند الاحرام كافية ولا يحتاج الى نية مفردة كما في سائر أفعال الصلاة نعم في حكاية الاجماع مؤاخذة لا تخفى وعلى هذا تفرع ما في المحيط لو طاف بنائم ان كان بامره جاز لا بغير أمره ولا يشترط نية الحامل الطواف لان نية الاحرام كافية وقد غفل عن هذا في البحر فزعم ان ما في المحيط فيه بحث لان ما فيه مبني على عدم اشتراط النية فلا يصح أن يعترض عليه بالقول المقابل اهـ والظاهر ان ما سيأتي عن

الاسبيجابي مفرع على ذلك أيضا تامل (قوله ودل كلامه الخ) قال في النهر لم أر ما لو جن فاحرم عنه وليه أو رفيقه وشهد به المشاهد كلها هل يصح و يسقط عنه حجة الاسلام أم لا ثم رأيته في الفتح نقل عن المنتقى عن محمد أحرم وهو صحيح ثم أصابه عته فقضى به أصحابه المناسك و وقفوا به فمكث كذلك سنين ثم أفاق أجزأه ذلك عن حجة الاسلام اه وهذا ربما يومئ الى الجواز فتدبر اه ولا تنس ما قدمناه قبيل المواقيت فانه صريح في ذلك (قوله ولما كان كشف وجهها خفيا الخ) قال الرملي هذا جواب عما اعترض الزيلعي وتبعه العيني من ان قوله تكشف وجهها تكرار ولو اقتصر على قوله

غير انها لا تكشف رأسها كان أولى

للطواف لان نية الاحرام منه كافية كما صرح به في المحيط وفيه بحث فان الطواف لا بد له من أصل النية ولا يكفي نية الاحرام له كما قدمناه فينبغي انه لا بد من نية الحامل في المسئلتين اللهم الا أن يقال ان نية الاحرام لا تكفي للطواف عند القدرة عليها واما النائم فلا قدرة له عليها وذكر في المحيط ان استئجار المريض من يحمله و يطوف به صحيح وله الاجرة اذا طاف به وان المريض الذي لا يستطيع الرمي توضع الحصاة في كفه ليرمي به أو يرمى عنه غيره بأمره ودل كلامه ان للاب أن يحرم عن ولده الصغير والمجنون و يقضي المناسك كلها بالاولى ولو ترك رمي الجمار أو الوقوف بالمزدلفة لا يلزمه شئ كذا في المحيط وذكر الاسبيجابي ومن طيف به محمولا أجزأه ذلك الطواف عن الحامل والمحمول جميعا وسواء نوى الحامل الطواف عن نفسه وعن المحمول أو لم ينو أو كان للحامل طواف العمرة وللمحمول طواف الحج أو للحامل طواف الحج وللمحمول طواف العمرة أو يكون الحامل ليس بمحرم والمحمول عما أوجبه احرامه وان طيف به لغير علة طواف العمرة أو الزيارة وجب عليه الاعادة أو الدم اه (قوله والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبي جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط) لان أوامر الشرع عامة جميع المكلفين ما لم يقم دليل على الخصوص وانما لا تكشف رأسها لانه عورة بخلاف وجهها فاشتركا في كشف الوجه وانفردت بتغطية الرأس ولما كان كشف وجهها خفيا لان المتبادر الى الفهم انها لا تكشفه لما انه محل الفتنة نص عليه وان كانا سواء فيه ولما قدم في باب الاحرام ان الرجل يكشف وجهه ورأسه لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها بكشف الوجه والمراد بكشف الوجه عدم مماسة شئ له فلذا يكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها كذا في المبسوط ولو أرخت شيأ على وجهها وجافته لا بأس به كذا ذكر الاسبيجابي لكن في فتح القدير انه يستحب وقد جعلوا لذلك أعوادا كالقبة توضع على الوجه وتسدل من فوقها الثوب وفي فتاوى قاضيخان ودلت المسئلة على انها لا تكشف وجهها للاجانب من غير ضرورة اه وهو يدل على ان هذا الارخاء عند الامكان ووجود الاجانب واجب عليها ان كان المراد لا يحل ان تكشف فيحمل الاستحباب عند عدمهم وعلى انه عند عدم الامكان فالواجب على الاجانب غض البصر لكن قال النووي في شرح مسلم قبيل كتاب السلام في قوله سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نظر الفجأة فأمرني أن أصرف بصري قال العلماء وفي هذا حجة انه لا يجب على المرأة ان تستر وجهها في طريقها وانما ذلك سنة مستحبة لها و يجب على الرجال غض البصر عنها الا لغرض شرعي اه وظاهره نقل الاجماع فيكون معنى ما في الفتاوى

(قوله لم يتوهم هنا من عبارته اختصاصها الخ) قال في النهر لا يخفى ان ذكره على طريق الاستثناء يوهم الاختصاص وكان يمكنه التنصيص على الخفاء أن يقول كما قال في الهداية غير انها لا تكشف رأسها وتكشف وجهها (قوله والمراد

والمرأة كالرجل غير انها تكشف وجهها لا رأسها ولا تلبي جهرا ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين ولا تحلق رأسها ولكن تقصر وتلبس المخيط

بكشف الوجه الخ) لو عطفه باو لكان جوابا آخر أحسن من الاول تامل (قوله وهو يدل على ان هذا الخ) الضمير راجع الى ما في الفتاوى وقوله ان كان المراد شرط جوابه محذوف دل عليه ما قبله أي ان كان المراد بقوله لا تكشف لا يحل فهو يدل على ان الارخاء الخ وقوله فيحمل الاستحباب أي الواقع في كلام الفتح تفريع على ما قبله و يجوز جعله جواب الشرط والاول أظهر وقوله أو على انه أي الشأن عطف على قوله على ان هذا والظرف متعلق بالواجب وهو مبتدأ والفاء فيه زائدة وغض خبره والجملة خبر ان الثانية والمعنى انه يدل ان كان المراد منه لا يحل على ان الارخاء واجب عليها ان أمكنها والا فالواجب على الاجانب الغض (قوله وظاهره نقل الاجماع) قال في النهر ممنوع بل المراد علماء مذهبه وقول الفتاوى لا تكشف أي لا يحل اه قلت تامل نعم يؤيد ان المراد عدم الحل ما في الذخيرة حيث قال وفي الاصل المرأة المحرمة ترخي على وجهها بخرقة وتجافي عن وجهها قالوا هذه المسئلة دليل على ان المرأة منهية عن اظهار وجهها للرجال من غير ضرورة لانها منهية عن تغطية الوجه لاجل النسك

لا ينبغي كشفها وانما لا تجهر بالتلبية لما ان صوتها يؤدي الى الفتنة على الصحيح أو عورة على ما قيل كما حققناه في شروط الصلاة وانما لا ترمل ولا تسعى لهما لما أنه يخل بالستر أو لان أصل المشروعية لاظهار الجلد وهو للرجال وأشار الى انها لا تضطبع لانه سنة الرمل وانما لا تحلق لكونه مثلة كحلق اللحية وأطلق في التقصير فأفاد انها كالرجل فيه خلافا لما قيل انه لا يتقدر في حقها بالربع بخلاف الرجل وانما تلبس المخيط لما انها عورة وأشار بعدم الرمل الى انها لا تستلم الحجر اذا كان هناك جمع لانها ممنوعة عن مماسة الرجال بخلاف ما اذا لم يكن لعدم المانع وأشار بلبس المخيط الى لبس الخفين والقفازين وما ذكره الشارح من انها لا تحج الا بمحرم بخلاف الرجل ليس مما نحن فيه لان هذا لا يختص بالحج بل هو حكم كل سفر ومن انها تترك طواف الصدر بعذر الحيض فليس منه أيضا لان الحيض غير ممكن من الرجل حتى تخالفه في أحكامه وكذا ما ذكره الاسبيجابي من انه لا يجب عليها بتأخير طواف الزيارة عن أيام النحر لاجل الحيض والنفاس شيء قالوا والخنثى المشكل في جميع ما ذكرنا كالمرأة احتياطا ولا يخلو بامرأة ولا برجل لانه يحتمل أن يكون ذكرا ويحتمل أن يكون أنثى (قوله ومن قلد بدنة تطوع أو نذر أو جزاء صيد أو نحوه فتوجه معها يريد الحج فقد أحرم) بيان لما يقوم مقام التلبية لان المقصود من التلبية اظهار الاجابة للدعوة وهو حاصل بتقليد الهدي فقيد بكونه محرما بثلاثة التقليد والتوجه وارادة النسك فأفاد ان التقليد وحده لا يكفي وكذا أخواه وكذا لو قلد وساق ولم ينو لا يكون محرما فما ذكره الاسبيجابي من انه لو قلدها وساقها قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام أو لم ينو مخالف لما عليه العامة فلا يعول عليه كذا في فتح القدير وقد يقال ان قصد مكة منه نية فلا يحتاج معه الى نية أخرى فلا مخالفة منه لما عليه العامة وأراد بجزاء الصيد جزاء صيد عليه في حجة سابقة فقلده في السنة الثانية أو جزاء صيد الحرم وأفاد بقوله أو نحوه الى ان هذا الحكم لا يختص بشيء بل المراد به قلد بدنة مطلقة والتقليد ان يعلق على عنق بدنته قطعة نعل أو شراك نعل أو عروة مزادة أو لحاء شجر أو نحو ذلك مما يكون علامة على انه هدي والمعنى بالتقليد افادة انه عن قريب يصير جلده كذا اللحاء والنعل في اليبوسة لاراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك كيلا تهاج عن الورود والكلا ولترد اذا ضلت للعلم بانه هدي وذكر الشارح انه لو اشترك جماعة في بدنة فقلدها أحدهم صاروا محرمين ان كان ذلك بأمر البقية وساروا معها (قوله وان بعث بها ثم توجه اليها لا يصير محرما حتى يلحقها الا في بدنة المتعة) لفقد أحد الشروط الثلاثة وهو السوق في الابتداء واذا أدركها اقترنت نيته بفعل ما هو من خصائصها الا في هدي هو من خصائص الحج وضعا وهو هدي المتعة والقران فانه لا يحتاج فيه الى الادراك والمتعة تشمل التمتع العرفي والقران لان المذكور في الآية انما هو التمتع بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج الى آخره فهو دليلهما فلذا اقتصر المصنف على المتعة ولما كان التمتع لا يكون قبل أشهر الحج لم يقيد البعث بأشهر الحج واستغنى عن تقييد النهاية ثم المصنف تبعا للجامع الصغير شرط اللحوق فقط ولم يشترط السوق معه وشرطهما في المبسوط والظاهر الاول لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل كذا علل به في فتح القدير وقد يقال لا يحتاج اليه لانه يصير محرما باللحوق وان لم يسقها أحد وهذا التعليل انما هو على قول

(قوله وقد يقال) قال في النهر المعتبر في الاحرام انما هو نية النسك ولا خفاء ان قصد مكة لا يستلزمه اه وفيه نظر فان من قصد مكة من البلاد النائية في أيام الحج لا يقصدها عادة الا للنسك (قوله ثم المصنف الخ) قال في النهر فصار محرما ساقها أولا كما في رواية الجامع وفي الاصل ويسوقه ويتوجه معه قال فخر الاسلام هذا أعني ذكر السوق أمر اتفاقي انما الشرط أن يلحقه ولا يخفى بعد هذا التأويل ولذا لم يلتفت اليه من أثبت الخلاف وبهذا التقرير علمت ان قوله في الفتح في قول الهداية فان أدركها وساقها أو أدركها ردد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية ثم ذكر ما مر عن الاصل قال وهو أمر اتفاقي فيه مؤاخذة ظاهرة اذ كونه أمرا اتفاقيا يرفع الخلاف الذي حكاه أولا (قوله وقد يقال لا يحتاج اليه الخ) قال في النهر هذا سهو ظاهر اذ ليس موضوع عبارة الجامع ان غيره ساق بل لو لم يسقها أحد بعدما لحقها صار محرما على رواية الجامع وليس في الفتح تعليل ما في الجامع بهذا انما ذكر من مسئلة مبتدأة بعدما حكى الخلاف وهي انه لو أدركها ولم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة الموكل كفعل الموكل اه نعم يجب أن يكون هذا مفرعا على رواية الاصل

وان جللها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما والبدن من الابل والبقر

﴿باب القران﴾

هو أفضل ثم التمتع ثم الافراد

﴿باب القران﴾

(قوله وطاف لها كذلك) أى فى غير أشهر الحج وقوله أو طاف فيها أى أشهر الحج وقوله كذلك أى فى أشهر الحج (قوله فى القسمين الاولين) أى من أقسام القارن الثلاثة

من يشترط السوق مع اللحوق وأفاد المصنف انه لابد من التوجه الى بدنة المتعة ولا يكفى البعث (قوله وان جللها أو أشعرها أو قلد شاة لم يكن محرما) يعنى وان ساقها لانه ليس من خصائص الحج فلم يقم مقام التلبية شئ لان التجليل لدفع الاذى عنها والاشعار مكروه عند أبى حنيفة وهو ان يطعن من الجانب الايسر فى السنام فيسيل الدم فلا يكون من النسك وعندهما وان كان حسنا فقد يفعل للمعالجة بخلاف التقليد وانه يختص بالهدى ولذا كان التقليد أحب من التجليل لانه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والتجليل حسن للاتباع ويستحب التصدق به واما تقليد الشاة فغير متعارف وليس بسنة أيضا فلا يقوم مقامها وقد علم مما قرره المصنف انه لا يكون محرما بمجرد النية من غير تلبية أو ما يقوم مقامها وهو المذهب وعن أبى يوسف انه يكتفى بالنية ولا خلاف ان التلبية وحدها لا تكفى بلا نية (قوله والبدن من الابل والبقر) يعنى لغة وشرعا قال الجوهرى البدنة ناقة أو بقرة وقال النووى انه قول أكثر أهل اللغة فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كالناقة واما حديث الرواح يوم الجمعة وعطفه البقرة على البدنة فمحمول على انه أراد بالاعم بعض الافراد وهو الجزور ولا كل ما يصدق عليه لانه لو كانت البدنة اسما للجزور فقط للزم النقل عن المعنى اللغوى وهو خلاف الاصل والحاصل ان العطف فى الحديث يقتضى المغايرة بينهما ظاهرا ولزوم النقل عن المعنى اللغوى على تقديره خلاف الاصل فالظاهر عدمه فتعارضا فرجحنا ما ذهبنا اليه لما ثبت فى حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هى الا من البدن ذكره مسلم فى صحيحه وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا التزم بدنة فان نوى شيأ فهو على ما نوى لان المنوى اذا كان من محتملات كلامه فهو كالمصرح به وان لم يكن له نية فعليه بقرة أو جزور فينحرها حيث شاء فى قولهما خلافا لابى يوسف وانه يقيسه على الهدى وهو يختص بمكة اتفاقا وهما قاساه على ما اذا التزم جزورا وانه لا يختص بمكة اتفاقا كذا فى المبسوط والله أعلم

﴿باب القران﴾

هو مصدر قرن من باب نصر وفعال يجى مصدرا من الثلاثى كلباس وهو الجمع بين شيئين يقال قرنت البعيرين اذا جمعت بينهما بحبل وسيأتى معناه شرعا ثم اعلم ان المحرمين أربعة مفرد بالحج ان أحرم به مفردا أو مفرد بالعمرة ان أحرم بها فى غير أشهر الحج وطاف لها كذلك حج من عامه أولا أو طاف فيها ولم يحج من عامه أو أحرم بها فى أشهر الحج وطاف كذلك ولم يحج من عامه أو حج والم بينهما بأهله الماما صحيحا ومتمتع ان أتى بأكثر أشواط العمرة فى أشهر الحج بعدما أحرم بها فقط مطلقا ثم حج من عامه من غير أن يلم بأهله الماما صحيحا وقارن ان أحرم بهما معا أو أدخل احرام الحج على احرام العمرة قبل أن يطوف لها أكثر الاشواط أو أدخل احرام العمرة على احرام الحج قبل أن يطوف للقدوم ولو شوطا ولا اساءة فى القسمين الاولين وهو قارن مسى فى الثالث واما الاحرام المبهم كان يحرم بنسك مبهم ثم يصرفه الى ما شاء من حج أو عمرة أولهما والاحرام المعلق كان يحرم باحرام كاحرام زيد فليس خارجا عن الاربعة كما لا يخفى (قوله هو أفضل ثم التمتع ثم الافراد) بيان لامرين الاول جواز الثلاثة وهو مجمع عليه الا ما ثبت فى الصحيحين عن عمر وعن عثمان رضى الله عنهما انهما كان ينهيان عن التمتع وحمله العلماء على نهى التنزيه حملا للناس على ما هو الافضل لا انهما يعتقدان بطلانه مع علمهما بالآية الشريفة وحمله على ان المراد به فسخ الحج الى العمرة ضعيف لان

(قوله وفضل أحمد التمتع) قال المرحوم الشيخ عبد الرحمن أفندي العمادي مفتي دمشق الشام في منسكه المسمى المستطاع من الزاد ما حاصله اني لما حججت اخترت التمتع لما انه أفضل من الافراد وأسهل من القران لما على القارن من مشقة جمع أداء النسكين ولما يلزمه في الجنايات من الدمين ومع ذلك فلنكتة أخرى كان التمتع بها لامثالنا أحرى وهي امكان المحافظة على صيانة احرام الحج للمتمتع من الرفث والفسوق والجدال فيرجى له أن يكون حجه مبرورا لانه مفسر بما لا رفث ولا فسوق ولا جدال فيه وانما كان المتمتع أقرب الى الاحتراز عن ذلك فانه لا يحرم من الميقات الا بالعمرة فقط وانما يحرم بالحج يوم التروية من الحرم فيمكنه الاحتراز في ذينك اليومين فيسلم حجه بخلاف المفرد والقارن فيبقيان محرمين بالحج أكثر من عشرة أيام وقلما يقدر الانسان على الاحتراز في مثل هذه المدة قال شيخ مشايخنا الشهاب أحمد المنيني في مناسكه وهو كلام نفيس يريد به ان القران في حد ذاته أفضل من التمتع لكن قد يقترن بهما يجعله مرجوحا بالنظر الى التمتع فاذا دار الامر بين أن يحج الرجل قارنا ولا يسلم احرامه من الرفث والفسوق والجدال وبين أن يحج متمتعا ويسلم احرامه عنها فالاولى في حقه وبهذا أن يحج متمتعا ليسلم حجه ويكون مبرورا لانه وظيفة العمر فليحرص الحاج مهما أمكنه على صونه عن مثل هذه الامور لئلا يضيع سعيه وماله اهـ (قوله ولو جعلت حجته عليه السلام مفردة الخ) أي من غير ادخال العمرة عليها وهذا من كلام النووي كما

سياق الحديث في الصحيح يقتضي خلافه وهو ثابت بالكتاب والسنة أيضا اما الاول فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت دليل الافراد وقوله وأتموا الحج والعمرة لله دليل القران وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دليل التمتع واما الثاني فما في الصحيحين من حديث عائشة قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحج وعمرة ومنا من أهل بالحج وأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج وفي رواية لمسلم منا من أهل بالحج مفردا ومنا من قرن ومنا من تمتع الثاني تفضيل القران ثم التمتع ثم الافراد وفضل مالك والشافعي الافراد وفضل أحمد التمتع وأصله الاختلاف في حجته صلى الله عليه وسلم وقد أكثر الناس الكلام فيها وأوسعهم نفسا في ذلك الامام الطحاوي فانه تكلم في ذلك زيادة على ألف ورقة وقد قال الامام الشافعي رحمه الله تعالى ليس على شئ من الاختلاف أيسر من هذا وان كان الغلط فيه قبيحا من جهة انه مباح يعني لما كانت الثلاثة مباحة لم يكن في الاختلاف تغيير حكم لكن لما كانت حجة واحدة ولم يتفقوا على نقلها كان اختلافهم قبيحا منهم فمما يرجح انه عليه السلام كان قارنا ما رواه علي في الصحيحين وأنس في الصحيحين بروايات كثيرة وعمران بن الحصين في صحيح مسلم وعمر بن الخطاب في صحيح البخاري وأبي داود والنسائي وحفصة في الصحيحين وأبو موسى الاشعري في الصحيحين ومما يرجح انه عليه السلام كان مفردا ما ثبت في الصحيح من رواية جابر وابن عمر وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم ومما يرجح انه كان متمتعا ما ثبت عن ابن عمر وعائشة في الصحيحين وعن ابن عباس فيما رواه الترمذي وحسنه وعن عمران بن الحصين في الصحيحين وجمع أئمتنا بين الروايات بأن سبب رواية الافراد سماع من رأى تلبيته بالحج وحده ورواية التمتع سماع من سمعه يلبي بالعمرة ورواية القران سماع من سمعه يلبي بهما وهذا لانه لا مانع من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شئ أصلا وجهة أخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في تلبيته عليه السلام أكانت دبر الصلاة أو عند استواء ناقته أو حين علا على البيداء فروى كل بحسب ما سمع ومما يرجح القران ان من روى الافراد روى التمتع فتناقض بخلاف من روى التمتع وهو بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران وترجح الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح بما في الصحيح عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول اتاني الليلة آت من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة ولا بد له من امتثال ما أمر به في مقامه الذي هو وحي ولائمتنا ترجيحات كثيرة وقال النووي في شرح المهذب والصواب الذي نعتقده انه صلى الله عليه وسلم أحرم بالحج أولا مفردا ثم ادخل عليه العمرة فصار قارنا وادخال العمرة على الحج جائز على أحد القولين عندنا وعلى الاصح لا يجوز لنا وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة وأمر به في قوله لبيك عمرة وحجة فمن روى انه كان مفردا اعتمد أول الاحرام ومن روى انه كان قارنا اعتمد آخره ومن روى انه كان متمتعا أراد التمتع اللغوي وهو الانتفاع بان كفاه عن النسكين فعل واحد ويؤيده انه عليه السلام لم يعتمر تلك السنة عمرة مفردة لا قبل الحج ولا بعده وقد قدمنا ان القران أفضل من افراد الحج من غير عمرة بلا خلاف فلو جعلت حجته عليه السلام مفردة لزم أن لا يكون اعتمر تلك السنة ولم يقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران اهـ

لايخفى لا كما فهمه الرملي (قوله وتبين به بطلان ماذكره الشارح) حيث قال بعد نقل كلام النهاية ولم ينقل فيه شيئا وانما قاله خزراواستدلالا بمواضع الاحتجاج واطلاقهم ان القران أفضل من الافراد يرده لان ظاهره يراد به الافراد بالحج وأيضا لو كان كما قاله لكان محمد مع الشافعي وكلهم كانوا معه لان محمدا لم يبين ان قولهما خلاف ذلك فيحتمل أن يكون مجمعا عليه اهـ وجزم في الفتح بما في النهاية (قوله وبهذا اندفع ماذكره الشارح) قال في النهر وبه استغنى عما في الحواشي السعدية من انه يجوز أن يكون معه على هذه الرواية وأما لزوم كون الكل معه فممنوع بقوله عندي (قوله ان عطفه على يهل الخ) يعني ان المصنف ان عطف قوله ويقول على قوله يهل فيكون منصوبا من تمام الحد كان المراد بالقول النية لا التلفظ لانه غير شرط قال في النهر وأقول فيه نظر ظاهر لانه وان أريد بالقول النفسي لا يتم لما مر من ان الارادة غير النية فالحق انه ليس من الحد في شيء اهـ وأنت

وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني ويطوف ويسعى لها ثم يحج كامر

خبير بانه لم يقل ان المراد من القول الارادة حتى يرد عليه ذلك بل المراد منه النية نعم في جعل الشرط من تمام الحد نظر وهذا شيء آخر فتدبر (قوله لان الواو للترتيب) كذا في بعض النسخ وفي بعضها ليست للترتيب وهو الصواب أي ان تقديم العمرة في الذكر اذا أحرم بهما معا وفي التلبية بعده والدعاء مستحب لا واجب لان الواو لا تقتضي الترتيب (قوله لما روى عن محمد الخ) تعليل لقوله ولم يشترط بناء على ماتوهمه البعض من ان المراد من القران معناه الاصطلاحي وسينبه المؤلف على رده هنا وفي باب التمتع ونبه عليه في الفتح أيضا في الموضعين وقال ان الحق اشتراط فعل أكثر العمرة في أشهر الحج (قوله لا القران الشرعي الخ) قال في شرح اللباب والذي يظهر لي انه قارن بالمعنى الشرعي أيضا كما هو المتبادر من اطلاق قول محمد وغيره انه قارن وبدليل انه اذا ارتكب محظورا يتعدد عليه الجزاء وغايته انه ليس عليه هدي شكر لان أداءه لم يقع على الوجه المسنون المقرر في الشريعة من ايقاع أكثر العمرة في

وبهذا تبين صحة مافي النهاية من أن محل الاختلاف بيننا وبين الشافعي انما هو ان افراد كل نسك باحرام في سنة واحدة أفضل أو الجمع بينهما باحرام واحد أفضل وانه لم يقل أحد بتفضيل الحج وحده على القران وتبين به بطلان ماذكره الشارح هنا ردا على صاحب النهاية وماروى عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية أفضل عندي من القران فليس بموافق لمذهب الشافعي في تفضيل الافراد فانه يفضل الافراد سواء أتى بنسكين في سفرة واحدة أو في سفرتين ومحمد انما فضل الافراد اذا اشتمل على سفرين وبهذا اندفع ماذكره الشارح من لزوم موافقة محمد للشافعي (قوله وهو أن يهل بالعمرة والحج من الميقات ويقول اللهم اني أريد العمرة والحج فيسرهما لي وتقبلهما مني) أي القران أن يلبي بالنسكين مع النية حقيقة أو حكما من غير مكة وما كان في حكمها وانما عبر بالاهلال للاشارة الى أن رفع الصوت بها مستحب وأراد بالميقات ماذكرنا وانما ذكره للاشارة الى أن القارن لا يكون الا آفاقيا وهو أحسن مما ذكره الشارح من انه قيد اتفاقي وانه لو أحرم بهما من دويرة أهله أو بعد الخروج قبل الميقات أو داخله فانه يكون قارنا وقلنا حقيقة أو حكما ليدخل ما اذا أحرم بالعمرة ثم أحرم بالحج قبل أن يطوف لها الاكثر أو أحرم بالحج ثم أحرم بالعمرة قبل أن يطوف له وان كان مسيأ في الثاني كما قدمناه لوجود الجمع بينهما في الاحرام حكما والمراد من قوله ويقول النية لا التلفظ ان عطفه على يهل فيكون منصوبا من تمام الحد وان رفع كان ابتداء كلام بيانا للسنة وان السنة للقارن التلفظ بهما وتقديم العمرة في الذكر مستحب لان الواو للترتيب ولم يشترط المصنف وقوع الاحرام في أشهر الحج أو طواف العمرة فيها كما هو شرط في التمتع لما روى عن محمد انه لو طاف لعمرته في رمضان فهو قارن ولا دم عليه ان لم يطف لعمرته في أشهر الحج فتوهم بعضهم من هذه الرواية الفرق بين القران والتمتع فيه وليس كما توهموا فان القران في هذه الرواية بمعنى الجمع لا القران الشرعي المصطلح عليه بدليل انه نفى لازم القران بالمعنى الشرعي وهو لزوم الدم شكرا ونفي اللازم الشرعي نفي للملزوم الشرعي والحاصل ان النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية وذلك بفعل العمرة في أشهر الحج فان كان مع الجمع في الاحرام قبل أكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو في الحقيقة اطلاق اللغة لحصول الرفق به هذا كله على أصول المذهب كذا في فتح القدير (قوله ويطوف ويسعى لها ثم يحج كامر) يعني يأتي بافعال العمرة أولا من الطواف والسعي بين الصفا والمروة والرمل في الاشواط الثلاثة والسعي بين الميلين الاخضرين وصلاة ركعتي الطواف ثم

الاشهر فانه من وجه في حكم من أفرد بعمرة في غير الاشهر ثم أفرد بالحج فانه ليس بقارن اجماعا اه (قوله فيبدأ بطواف القدوم) سينص المؤلف على ان المتمتع يرمل في طوافه والظاهر ان القارن كذلك ثم رأيته في الولوالجية قال ولا يرمل القارن والمفرد الا في طواف التحية ولا يسعى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أما المتمتع يرمل في طواف الزيارة لانه يسعى بعده بخلاف المفرد والقارن لانهما لا يسعيان بعده لوجود السعي عقب طواف التحية والسنة أن يرمل في كل طواف بعده سعي اه وسيأتي في باب الجنايات عن المحيط ما يشير اليه أيضا وسننبه عليه ان شاء الله تعالى وانما لا يرمل المتمتع في طواف التحية لانه لا يسن في حقه طواف التحية كما يأتي في بابه نعم لو طاف للتحية وسعى ورمل لم يعدهما في طواف الزيارة لانهما لا يتكرران كما يأتي أيضا ثم رأيت أيضا في اللباب قال فيطوف لها أي للعمرة سبعا ويضطبع فيه ويرمل في الثلاثة الاول ثم يصلي ركعتيه ويسعى بين الصفا والمروة ثم يطوف للقدوم ويضطبع فيه ويرمل ان قدم السعي اه قال القاري في شرحه

فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء واذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها

وهذا ما عليه الجمهور لما قالوا من ان كل طواف بعده سعي فالرمل فيه سنة وقد نص عليه الكرماني حيث قال يطوف طواف القدوم ويرمل فيه أيضا لانه طواف بعده سعي وكذا في خزانة الاكمل وانما الرمل في طواف العمرة وطواف القدوم مفردا كان أو قارنا وأما ما نقله الزيلعي عن الغاية للسروجي من أنه اذا كان قارنا لم يرمل في طواف القدوم ان كان رمل في طواف العمرة فخلاف ما عليه الاكثر اه (قوله بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه) قال في النهر وان قلت المراد بالاجزاء معناه اللغوي وهو الاكتفاء قلت يرده التعليل بقوله لانه أتى بما هو المستحق عليه اذ ظاهره ان المراد المعنى الاصطلاحي ولقائل أن يقول معنى قول محمد يجزئه أي ما فعله من الاتيان بالسعي الواجب عليه للعمرة وان قدم طواف الحج عليه لان وصل سعي طواف العمرة بطوافها غير واجب وهو المعنى بقول صاحب الهداية لانه أتى بما هو المستحق عليه وهذا لان محط الفائدة ان سعيه صحيح لكنه مسيء بتقديم طواف الحج عليه وبهذا اكتفينا مؤنة التعبير بالاجزاء فتدبر (قوله ولم يقيد الذبح بالمحبة) قال الرملي أي بقوله ان أحب وقوله كما قيده بها في ذبح المفرد غفلة منه

يأتي بافعال الحج كلها ثانيا فيبدأ بطواف القدوم ويسعى بعده ان شاء وهذا الترتيب أعني تقديم العمرة في أفعال الحج واجب لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج جعل الحج غاية وهو شامل للقران والتمتع كما قدمناه فافاد انه لو طاف أولا لحجته وسعى لها ثم طاف لعمرته وسعى لها فطوافه الاول وسعيه يكون للعمرة ونيته لغو ولم يذكر الحلق للعمرة لانه لا يتحلل بينهما بالحلق فلو حلق كان جناية على الاحرامين أما على احرام الحج فظاهر لان أوان التحلل فيه يوم النحر وأما على احرام العمرة فكذلك لان أوان تحلل القارن يوم النحر كما صرح به الامام محمد قال الشارح ويؤيده أن المتمتع اذا ساق الهدي وفرغ من أفعال العمرة وحلق يجب عليه الدم ولا يتحلل بذلك من عمرته بل يكون جناية على احرامها مع انه ليس محرما بالحج فهذا أولى (قوله فان طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وأساء) بأن طاف للعمرة والحج أربعة عشر شوطا وسعى كذلك وأراد بالواو معنى ثم أو الفاء لان المسئلة مفروضة فيما اذا أتى بالسعي بعد الطوافين ولا يفهم هذا من الواو لانها لمطلق الجمع ولهذا أتى في الجامع الصغير بثم واختلفوا في ثاني الطوافين في قولهم طاف طوافين فذهب صاحب الهداية والشارحون تبعا للمبسوط الى انه طواف القدوم ولهذا قال في الهداية وقد أساء بتأخير سعي العمرة وتقديم طواف التحية عليه ولا يلزمه شيء أما عندهما فظاهر لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب الدم عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب الدم فتقديمه أولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف اه وذهب صاحب غاية البيان الى أن المراد باحدهما طواف العمرة وبالآخر طواف الزيارة بأن أتى بطواف العمرة ثم اشتغل بالوقوف ثم طاف للزيارة يوم النحر ثم سعى أربعة عشر شوطا بدليل قولهم في جواب المسئلة يجزئه والمجزئ عبارة عما يكون كافيا في الخروج عن عهدة الفرض ولا يحصل الاجزاء بترك الفرض والاتيان بالسنة وبدليل قولهم ان القارن يطوف طوافين ويسعى سعيين عندنا ليس المراد بهما الا طواف العمرة وطواف الزيارة (قوله واذا رمى يوم النحر ذبح شاة أو بدنة أو سبعها) لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي والتمتع يشمل القران العرفي والتمتع العرفي كما قدمناه قيد بالذبح بعد الرمي لان الذبح قبله لا يجوز لوجوب الترتيب ولم يقيد الذبح بالمحبة كما قيده بها في ذبح المفرد لما انه واجب على القارن والمتمتع وأطلق البدنة فشملت البعير والبقرة والسبع جزء من سبعة أجزاء وانما كان مجزئا لحديث الصحيحين عن جابر حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرنا البعير عن سبعة والبقرة

لانه لم يقيدهما أيضا بل قال ثم اذبح ثم احلق أو قصر والحلق أحب (قوله وأشار بالتخيير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة الخ) مقتضاه انه لو كان دم جناية لما تخير وفي أضحية الوقاية وشرحها للقهستاني كبقرة ذبحها ثلاثة عن أضحية ومتعة وقران في الحج فانه يصح وكذا لو ذبح سبعة عن تلك وعن الاحصار وجزاء الصيد أو الحلق والعقيقة والتطوع فانه يصح في ظاهر الاصول وعن أبي يوسف الافضل أن تكون من جنس واحد فلو كانوا متفرقين وكل واحد متقرب جاز وعن أبي حنيفة انه يكره كما في النظم اهـ وسيذكر في الهدي يجوز الاشتراك في بدنة كما في الاضحية بشرط ارادة الكل القربة وان اختلفت أجناسهم من دم متعة واحصار وجزاء صيد وغير ذلك اهـ (قوله والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة) قال في الشرنبلالية يقيد بما اذا كانت حصته من البقرة أكثر قيمة من الشاة كما هو في منظومة ابن وهبان (قول المصنف وصام العاجز عنه) اختلف أصحابنا في تعريف حد الغني في باب الكفارات فقال بعضهم قوت شهر فان كان عنده أقل منه جاز له الصوم وقال ابن مقاتل من كان عنده قوت يوم وليلة لم يجز له الصوم ان كان الطعام الذي عنده مقدار ما هو الواجب عليه وهو موافق لما روي عن أبي حنيفة وهو رواية عن أبي يوسف انه اذا كان عنده قدر ما يشتري به ما وجب وليس له غيره لا يجزئه الصوم وقال بعضهم في العامل بيده أي الكاسب يمسك قوت يومه ويكفر بالباقي ومن لا يعمل يمسك قوت شهر على ما ذكره الكرماني وهو تفصيل حسن الا ان هذا اذا لم يكن في ملكه عين المنصوص والا فلا يجوز له الصوم كما صرح به في الخلاصة والبدائع ولو كان عليه دين كما ذكره بعضهم وعن أبي يوسف وهو رواية عن أبي حنيفة ان كان له فضل عن مسكنه وكسوته عن الكفاف وكان الفضل مائتي درهم فصاعدا لا يجزئه الصوم كذا في شرح اللباب وفي حاشية المدني عن المنسك الكبير للسندي يعلم من عبارة الظهيرية ان من كان بمكة معسرا وبلده موسرا يجوز في حقه الصوم لان مكان الدم مكة فاعتبر يساره واعساره بها اهـ (قوله والعبرة لايام النحر في العجز والقدرة) ذكر الشرنبلالي في رسالة سماها بديعة الهدي لما استيسر من الهدي وذكر ان التحلل عن الاحرام لغير المحصر انما هو الحلق أو التقصير وللمحصر ذبح الهدي في محله وذكر أن الهدي وجب شكرا على القارن والمتمتع وانه أصل والصوم خلف عنه وان شرط بدليته تقديم الثلاثة على يوم النحر ثم حقق ان العبرة لوجود الهدي في أيام النحر وانه لا بدلية بين الهدي والحلق حتى يقال وجود الهدي بعد الحلق لا يعتبر لحصول المقصود بالخلف وهو الحلق كما وقع في عدة من المعتبرات اذ لا دخل للحلق قبل وجوده فيها فوجوده فيها يبطل حكم الصوم فيلزمه ذبحه وان تحلل قبله لموجب اطلاق النص ولقول المحققين العبرة لايام النحر وجودا وعدما للهدي قال الكمال فان قدر على الهدي في خلال الثلاثة أو بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تأدي الحكم بالخلف بطل الخلف اهـ فقد نص على ان الصوم خلف عن الهدي والهدي لا يتحلل به ولا يخلفه بل بالحلق أو التقصير وهذا عين الصواب وأما قوله وان قدر على الهدي بعد الحلق قبل أن يصوم السبعة في أيام الذبح أو بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الاصل بعده لا ينقض الخلف اهـ ففيه تدافع وتقييد لمطلق الكتاب كما تقدم وذلك لانه أفاد انه يتحلل بالهدي أصلا وبالحلق خلفا واذا وجد الهدي لا يبطل خلفه الذي هو الحلق على كلامه الاخير والصواب كلامه الاول ثم نقل نحوه عن المحيط وغيره ومنها ما في هذا الشرح ونازعهم بما مر وحاصل كلامه وجوب الهدي بوجوده في أيام النحر سواء حلق أولا وانه لا يسقط الهدي الا بوجوده بعدها مخالفا لما هو المنصوص عليه في كثير من المعتبرات أقول لا يخفى عليك ان الواجب

وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة

عن سبعة وأشار بالتخيير بين البدنة وسبعها الى انه دم عبادة لا دم جناية فيأكل منه كما سيأتي وسيأتي في الاضحية انه لا بد أن يكون الكل مريدا للقربة وان اختلفت جهة القربة فلو أراد أحد السبعة لحما لاهله لا يجزئهم واستدل له بعض شارحي المصابيح بقوله صلى الله عليه وسلم أنا أغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه معي غيري تركته وشركه وما في المبتغى ولو بعث القارن بثمن هديين فلم يوجد بذلك بمكة الا هدي واحد فذبحه لا يتحلل عن الاحرامين ولا عن أحدهما اهـ محمول على هدي الاحصار لان التحلل موقوف عليه لا على ذبح دم الشكر وفي الظهيرية والخانية والاشتراك في البقرة أفضل من الشاة والجزور أفضل من البقرة كما في الاضحية وان كان القارن ساق الهدي مع نفسه كان أفضل (قوله وصام العاجز عنه ثلاثة أيام آخرها يوم عرفة وسبعة اذا فرغ ولو بمكة) أي صام العاجز عن الهدي لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعبرة لايام النحر في العجز والقدرة وكذا لو قدر على الهدي قبل أن يكمل

اتباع المنقول ووجهه ان المقصود من الذبح اباحة التحلل بالحلق أو التقصير فاذا عجز عن الذبح جعل الصوم خلفا عنه فى اباحة التحلل بالحلق فاذا قدر على الذبح فى أيام النحر قبل الحلق وجب الذبح لعدم حصول المقصود بالخلف فبطل الخلف كما لو وجد المتيمم الماء قبل الصلاة أما لو قدر عليه بعد الحلق لا يبطل الصوم كما لو وجد الماء بعد الصلاة لحصول المقصود به وهو التحلل بالحلق وحينئذ فحصول الاصل الذى هو الذبح بعد تحقق المقصود الذى هو الحلق أو التقصير لا ينقض الخلف الذى هو الصوم هذا معنى ما فى الفتح وغيره وليس فى كلام الفتح ولا فى غيره جعل الحلق خلفا عن الذبح وقولهم العبرة لايام النحر يعنى قبل حصول المقصود فافهم (قوله ويدل على انه لو صام فى وقته) انظر ما هذه الدلالة وما وجهها وليس هذا فى الفتح بل الذى فيه ولو صام الخ (قوله بيان للافضل) قال فى النهر وأفاد بقوله آخرها يوم عرفة ان صومها بعده لا يجوز فما فى البحر فيه نظر اه وأجيب عنه بان قوله بيان للافضل راجع الى تأخير الصوم الى يوم عرفة لا الى كونه قبل أيام النحر اه قلت والذى يظهر ان هذا لم يخف على صاحب النهر حتى يجاب عن نظره بلان عبارة المؤلف صريحة فى ذلك ولعل مراده ان المناسب حمل كلام المصنف على بيان ما هو الاهم وهو عدم جواز التأخير ويكون حينئذ فيه اشارة الى ما هو الافضل لا على بيان

فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم

الافضل وترك الاهم كما فعل المؤلف تأمل لان لا يخفى ان قول المصنف الآتى وان لم يصم الثلاثة الى يوم النحر تعين الدم صريح فى بيان عدم جواز التأخير فلذا جعل المؤلف قول المصنف هنا آخرها يوم عرفة بيانا للافضل لئلا يتكرر كلامه فتأمل (قوله بعد الاحرام بالعمرة) هذا بالنسبة للمتمتع أما القارن فلا بد دم
أن يكون بعد الاحرام بالحج والعمرة فقد ذكر فى اللباب من شرائط صحة صيام الثلاثة أن يصومها بعد الاحرام بهما فى القارن و بعد احرام العمرة فى المتمتع اه لكن هل يشترط صومها فى المتمتع حالة وجود الاحرام أم يجوز حال كونه حلالا أى بعدما أحل من احرام العمرة فيه كلام قال فى شرح اللباب ثم اعلم ان كل ما هو شرط فى صوم القارن فهو شرط فى صوم المتمتع بلا خلاف الا احرام الحج فانه ليس بشرط لصحة صوم المتمتع فى ظاهر المذهب على قول الاكثر بل يشترط أن يكون بعد احرام العمرة فقط فلو صام المتمتع فى أشهر الحج بعدما أحرم بالعمرة قبل أن يحرم بالحج جاز الا أن وجود الاحرام حالة صوم الثلاثة شرط فى جواز صوم القران وأما صوم التمتع فالاكثر على عدم اشتراط ذلك ففى البدائع وهل يجوز له بعدما أحرم بالعمرة فى أشهر الحج قبل أن يحرم بالحج قال أصحابنا يجوز سواء طاف لعمرته أو لم يطف اه وهو ظاهر فى هذا المعنى لكن ليس بصريح فى المدعى اذ يمكن حمله

صوم الثلاثة أيام أو بعدما أكمل قبل أن يحلق ويحل وهو فى أيام الذبح بطل صومه ولا يحل الا بالهدى ولو وجد الهدى بعدما حلق وحل قبل أن يصوم السبعة صح صومه ولا يجب عليه ذبح الهدى ولو صام ثلاثة أيام ولم يحلق ولم يحل حتى مضت أيام الذبح ثم وجد الهدى فصومه ماض ولا شئ عليه كذا ذكر الاسبيجابى ويدل على انه لو صام فى وقته مع وجود الهدى ينظر فان بقى الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الاصل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل كذا فى فتح القدير وقوله آخرها يوم عرفة بيان للافضل والا فوقته وقت الحج بعد الاحرام بالعمرة لان المراد بالحج فى الآية وقته لان نفسه لا يصلح ظرفا وانما كان الافضل التأخير لان الصوم بدل عن الهدى فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل كذا فى الهداية وأشار بقوله اذا فرغ الى ان المراد بالرجوع فى الآية الفراغ من أعمال الحج مجازا اذ الفراغ سبب للرجوع الى أهله وقد عمل الشافعى بالحقيقة فلم يجوز صومها بمكة ويشهد له حديث البخارى مرفوعا وسبعة اذا رجعتم الى أهليكم وانما عدل أئمتنا عن الحقيقة الى المجاز لفرع مجمع عليه وهو انه لو لم يكن له وطن أصلا ليرجع اليه بل مستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق فى حقه سوى الرجوع عن الاعمال وكذا لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير أهله و وطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا كان له أن يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه كذا فى فتح القدير وأراد بالفراغ الفراغ من أعمال الحج فرضا وواجبا وهو بمضى أيام التشريق لان اليوم الثالث منها يوم للرمى الواجب على من أقام به حتى طلع الفجر فيفيد انه لو صام السبعة و بعضها من أيام التشريق فانه لا يجوز ولما قدمه فى بحث الصوم من النهى عن الصوم فيها مطلقا فلذا لم يقيد ههنا (قوله فان لم يصم الى يوم النحر تعين الدم) أى ان لم يصم الثلاثة حتى دخل يوم النحر لم يجزه الصوم أصلا وصار الدم متعينا لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج وجواز الدم على الاصل وعن ابن عمر انه أمر فى مثله بذبح الشاة فلو لم يقدر على الهدى تحلل وعليه دمان

على المتمتع الذى ساق الهدى وكذا ما فى المدارك وشرح الكنز من أن وقته أشهر الحج بين الاحرامين فى حق المتمتع لكنه يوهم انه لا يصح بعد احرام الحج وليس كذلك بل بعده هو المستحب أو المتعين اه ملخصا وتمامه فيه (قوله بل كلامه صواب فى الموضعين الخ) حاصله انه يجب عليه عند الامام ثلاثة دماء دم القران ودم الجناية على الاحرام بالحلق فى غير أوانه ودم تأخير الذبح ولما كان فرض المسئلة هنا فيمن عجز عن الهدى لم يكن جانيا بتأخيره وانما الجناية حصلت بالحلق فى غير أوانه فلزمه دم له ودم للقران وأما ما فى الجنايات فهو فى غير العاجز فلزمه دمان ولم يذكر دم الشكر لذكره له هنا لكن لزوم الدمين هناك خلاف المذهب وساغ حمل كلام الهداية عليه لتصحيحه واخراجه عن الخطأ والسهو هذا وقد يقال انه اذا لم يكن جانيا بالتأخير لم يكن جانيا أيضا بالحلق فى غير أوانه فينبغى أن لا يلزمه الا دم القران لان العجز عذر وقد نقل الشرنبلالى فى رسالته عن شرح مختصر الطحاوى للامام الاسبيجابى ما نصه ولو لم يصم الثلاثة لم يجز الصوم بعد ذلك ولا يجزئه الا الدم وان لم يجد هديا حل وعليه دم المتعة ولا دم عليه لاحلاله قبل أن يذبح ولا دم عليه لترك الصوم اه (قوله هو الصحيح) صححه صاحب الهداية والكافى وهو ظاهر الرواية وهو الاستحسان وفى رواية الحسن والطحاوى عن أبى حنيفة يصير رافضا بمجرد التوجه الى عرفات وهو القياس وفى الفتح والصحيح ظاهر الرواية أقول وعلى الجمع بان يكون الرفض بالتوجه والارتفاض بالوقوف وثمرة الخلاف فيما اذا توجه الى عرفة ثم بدا له فرجع عن الطريق قبل الوقوف بعرفة وطاف لعمرته وسعى لها ثم وقف بعرفة هل يكون قارنا جواب ظاهر الرواية يكون قارنا كذا فى شرح اللباب وكان ينبغى له أن يذكر الجمع بعد ذكر ثمرة الخلاف تأمل

وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها

﴿باب التمتع﴾

دم التمتع ودم التحلل قبل الهدى كذا فى الهداية هنا وقال فيما يأتى فى آخر الجنايات فان حلق القارن قبل أن يذبح فعليه دمان عند أبى حنيفة دم بالحلق فى غير أوانه لان أوانه بعد الذبح ودم بتأخير الذبح عن الحلق وعندهما يجب عليه دم واحد وهو الاول فنسبه صاحب غاية البيان الى التخليط لكونه جعل أحد الدمين هنا دم الشكر والآخر دم الجناية وهو صواب وفيما يأتى أثبت عند أبى حنيفة دمين آخرين سوى دم الشكر ونسبه فى فتح القدير أيضا فى باب الجنايات الى السهو وليس كما قالا بل كلامه صواب فى الموضعين فهنا لما لم يكن جانيا بالتأخير لانه لعجزه لم يلزمه لاجله دم ولزمه دم للحلق فى غير أوانه وفى باب الجنايات لما كان جانيا بحلقه قبل الذبح لزمه دمان كما قرره ولم يذكر دم الشكر لانه قدمه فى باب القران وليس الكلام الا فى الجناية وسيأتى تمامه هناك بازيد من هذا ان شاء الله تعالى (قوله وان لم يدخل مكة ووقف بعرفة فعليه دم لرفض العمرة وقضاؤها) يعنى ان لم يأت القارن بالعمرة حتى أتى بالوقوف فعليه دم لترك العمرة لانه تعذر عليه أداؤها لانه يصير بانيا أفعال العمرة على أفعال الحج وذلك خلاف المشروع فعدم دخول مكة كناية عن عدم طواف العمرة لان الدخول وعدمه سواء اذا لم يطف لها والمراد أكثر أشواطه حتى لو طاف لها أربعة أشواط ثم وقف بعرفة فانه لا يصير رافضا لها اذ قد أتى بركنها ولم يبق الا واجباتها من الاقل والسعى ويأتى بها يوم النحر وهو قارن على حاله بخلاف ما اذا طاف الاقل ثم وقف فانه كالعدم فيصير رافضا والمراد بعدم الطواف للعمرة عدم الطواف أصلا فانه لو طاف طوافا ما ولو قصد به طواف القدوم للحج فانه ينصرف الى طواف العمرة ولم يكن رافضا لها بالوقوف لان الاصل أن المأتى به من جنس ما هو متلبس به فى وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة كان الاول لها والثانى له ولا شئ عليه كمن سجد فى الصلاة بعد الركوع ينوى سجدة تلاوة انصرف الى سجدة الصلاة ولم يقيد الوقوف بعرفة بكونه بعد الزوال كما وقع فى كافى الحاكم لانه لا حاجة اليه لان الوقوف قبل وقته لا اعتبار به وقيد بالوقوف لانه لا يكون رافضا لها بمجرد التوجه الى عرفات هو الصحيح والفرق بينه وبين مصلى الظهر يوم الجمعة اذا توجه اليها ان الامر هناك بالتوجه متوجه بعد أداء الظهر والتوجه فى القران والتمتع منهى عنه قبل أداء العمرة فافترقا وأطلق فى رفضها فشمل ما اذا قصده أولا وأشار به الى سقوط دم القران عنه لعدمه وانما وجب دم لرفضها لان كل من تحلل بغير طواف يجب عليه دم كالمحصر ووجب قضاؤها لان الشروع ملزم كالنذر والله أعلم

﴿باب التمتع﴾

أخره عن القران لتأخره عنه رتبة كما قدمه وهو فى اللغة من المتاع أو المتعة وهو الانتفاع

(قوله فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة الخ) قال فى الشرنبلالية يرد عليه ان الميقات لكل بما يناسبه فيشمل المكى (قوله والصحيح منه) أى من الالمام قال فى العناية يقال ألم بأهله اذا نزل وهو على نوعين صحيح وفاسد والاول عبارة عن النزول فى وطنه من غير بقاء صفة الاحرام وهذا انما يكون فى المتمتع الذى لم يسق الهدى والثانى مايكون على خلافه وهو انما يكون فيمن ساقه اه وقال فى المعراج بعد ماتقدم وفى المحيط الالمام الصحيح ان يرجع الى أهله بعد العمرة ولا يكون العود الى العمرة مستحقا عليه وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة وأهل المواقيت اه وهذا ماذكره المؤلف والظاهر ان التفسير الاول انما هو فى حق الآفاقى والثانى أعم منه يدل على هذا مافى الهداية اذا ساق الهدى فالمامه لا يكون صحيحا بخلاف المكى اذا خرج الى الكوفة وأحرم بعمرة وساق الهدى حيث لم يكن متمتعا لان العود هناك غير مستحق عليه فيصح المامه

وهو أن يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية بأول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج ويذبح فان عجز فقد مر فان صام ثلاثة من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة

باهله قال فى العناية لان المراد بالعود هو مايكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا بموجود لكونه فى الحرم أو فى مكة فلا يتصور العود واذا ساق الهدى لا يكون متمتعا فلان لا يكون اذا لم يسق كان أولى اه فقد جعل المام هذا المكى صحيحا مع انه قد ساق الهدى (قوله ولم يذكر طواف القدوم الخ) قال فى العناية قوله ولو كان هذا المتمتع بعدما أحرم بالحج طاف يعنى طواف القدوم وسعى قبل أن يخرج الى منى لم يرمل فى طواف الزيارة ولا يسعى بعده لانه أتى بذلك مرة ولا تكرار فيه وفى هذا الكلام دلالة على ان طواف التحية مشروع للمتمتع حيث اعتبر رمله وسعيه فيه اه قال فى الفتح ولا يخلو من شئ فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم سعى أجزأه عن السعى لانه يشترط للاجزاء اعتباره طواف تحية بل المقصود ان السعى لابد أن يترتب شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام

سبب

أو النفع وفى الشريعة ماذكره بقوله (وهو ان يحرم بعمرة من الميقات فيطوف لها ويسعى ويحلق أو يقصر وقد حل منها ويقطع التلبية باول الطواف ثم يحرم بالحج يوم التروية من الحرم ويحج) فقوله من الميقات للاحتراز عن مكة فانه ليس لاهلها تمتع ولا قران لا للاحتراز عن دويرة أهله أو غيرها كما بيناه فى القران ولم يقيد احرامها باشهر الحج لانه ليس بشرط لكن أداء أكثر طوافها فيها شرط فلو طاف الاقل فى رمضان مثلا ثم طاف الباقى فى شوال ثم حج من عامه كان متمتعا وانما لم يقيد الطواف به لما يصرح به فى هذا الباب وانما ذكر الحلق لبيان تمام أفعال العمرة لا لانه شرط فى التمتع لانه مخير بينه وبين بقائه محرما بها الى ان يدخل احرام الحج ولا يرد عليه المتمتع الذى ساق الهدى فانه لا يجوز له الحلق للعمرة حتى لو حلق لها لزمه دم لان سوق الهدى عارض منعه من التحلل على خلاف الاصل وفى قوله ثم يحرم بالحج دلالة على تراخى احرامه عن أفعالها فخرج القران ولم يقيد الحج بان يكون من عامه للعلم به لان معنى التمتع الترفق باداء النسكين فى سفرة واحدة ولا يشترط أن يكون من عام الاحرام بالعمرة بل من عام فعلها حتى لو أحرم بعمرة فى رمضان وأقام على احرامه الى شوال من العام القابل ثم طاف لعمرته من القابل ثم حج من عامه ذلك كان متمتعا بخلاف من وجب عليه أن يتحلل من الحج بعمرة كفائت الحج واخر الى قابل فتحلل بها فى شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لانه ما أتى بافعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم تقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وقوله يوم التروية بيان للجواز والا فالافضل أن يكون قبله للمسارعة الى الخير وقوله من الحرم بيان للميقات المكانى لاهل مكة ولم يقيد بعدم الالمام باهله فيما بينهما الماما صحيحا لما يصرح به قريبا وحاصله انه ان ألم بينهما باهله الماما صحيحا بطل تمتعه والا فلا والصحيح منه أن لا يكون العود مستحقا عليه يقال ألم باهله نزل وهو يزور الماما أى غبا كذا فى المغرب وانما يقطع التلبية فيها باوله لما صححه أبو داود عن ابن عباس انه عليه السلام كان يمسك عن التلبية فى العمرة اذا استلم الحجر ولم يذكر طواف القدوم لانه ليس على المتمتع طواف قدوم كذا فى المبتغى أى لا يكون مسنونا فى حقه بخلاف القارن لان المتمتع حين قدومه محرم بالعمرة فقط وليس لها طواف قدوم ولا صدر والحكمة فيه ان المعتمر متمكن من أدائها حين وصل الى البيت وأما الحاج فغير متمكن من طواف الزيارة لعدم وقته فسن له طواف القدوم الى أن يجيء وقته والطواف ركن معظم فى العمرة فلا يتكرر فى الصدر كالوقوف للحج لا يتكرر كذا فى النهاية وفى قوله ويحج دلالة على انه يسعى للحج ويرمل فى طوافه والذى أتى به أولا انما هو عن العمرة وان سعى المتمتع ورمل فى طوافه بعد احرامه بالحج لا يعيدهما فى طواف الزيارة لانهما لا يتكرران (قوله ويذبح وان عجز فقد مر) أى فى باب القران فان حكمهما واحد (قوله وان صام ثلاثة أيام من شوال فاعتمر لم يجزه عن الثلاثة) لان

الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعى الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان اهـ وحاصله ان منشأ توهمه حمله الطواف على طواف القدوم كما صرح به ولا شئ يفيد تقييده به (قوله سواء كان بعدما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا) هذا التعميم لا يصح مع قوله قبل أشهر الحج تأمل (قوله والواو في قوله وساق بمعنى ثم الخ) قال في النهر أقول في كلامه بتقدير ابقاء الواو على بابها ما يدل على ما ادعاه لأنها لمطلق الجمع وظاهر ان 391 معنى أحرم أتى به وهو انما يكون بالنية مع التلبية لا انه شرع فيه كما توهمه في البحر اهـ قلت وحيث أقر بان الواو لمطلق الجمع كما هو الواقع يصدق بان يكون احرامه بالنية مع السوق أو مع التلبية وانه سكل آت بالاحرام لانه كما يكون بالنية مع الذكر يكون

سبب وجوبه التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل سببه (قوله وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف) أي صح صوم الثلاثة بعدما أحرم بالعمرة قبل الطواف لانه اداء بعد السبب لان سببه التمتع بالمعنى اللغوي وهو الترفق لترتيبه على التمتع بالنص وما أخذ الاشتقاق علة للترتب والعمرة في أشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية وهو معنى التمتع ولما لم يمكنه الخروج عن احرامها بلا فعل نزل الاحرام منزلتها فلذا جاز بعد احرامها قبل الفراغ منها قيد بصوم الثلاثة لان صوم السبعة لا يجوز الا بعد الفراغ وان كان السبب فيهما واحدا الا ان الله تعالى فصل بينهما فجعل الثلاثة في الحج أي في وقته والسبعة بعد الفراغ وقيد بكون الصوم في شوال أي في أشهر الحج لان الصوم قبل أشهر الحج لا يجوز سواء كان بعد ما أحرم للعمرة في أشهر الحج أولا وقد تقدم ان الافضل تأخير صومها الى السابع من ذي الحجة لرجاء القدرة على الاصل وهو الهدي (قوله وان أراد سوق الهدي أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر) بيان لافضل التمتع اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والواو في قوله وساق بمعنى ثم لان الافضل ان لا يحرم بالسوق والتوجه بل يحرم بالتلبية والنية ثم يسوق وأفاد بالتقليد انه أفضل من التجليل وبالسوق انه أفضل من القود الا اذا كانت لا تنساق فيقودها والضمير في قوله أراد عائد الى المتمتع بمعنى مريده والمراد بالاحرام احرام العمرة وقيد بالبدنة لان الشاة لا يسن تقليدها والاشعار في اللغة الاعلام بان البدنة هدي والمراد هنا ان يشق سنامها من الجانب الايمن كذا في شرح الاقطع وفي الهداية قالوا والاشبه هو الايسر وهو مكروه عند أبي حنيفة حسن عندهما للاتباع الثابت في صحيح مسلم وغيره وأجيب لابي حنيفة بانه مثلة وقد نهي عنه فتعارضا فرجحنا المنع لانه قول وهو مقدم على الفعل أو نهي وهو مقدم على المبيح ورد بانه ليس منها الا بها ما يكون تشويها كقطع الانف والاذنين فليس كل جرح مثلة ولانه نهي عنها في أول الاسلام وفعل الاشعار في حجة الوداع فلو كان منها لم يفعله وبان اشعاره عليه السلام لصيانة الهدي لان المشركين لا يمتنعون عن تعرضه الا به وقال الطحاوي انما كره أبو حنيفة الاشعار المحدث الذي يفعل على وجه المبالغة ويخاف منه السراية الى الموت لا مطلق الاشعار واختاره في غاية البيان وصححه وفي فتح القدير انه الاولى (قوله ولا يتحلل بعد عمرته) لان سوق الهدي يمنعه من التحلل لحديث البخاري اني لبدت رأسي وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر وقد قدمنا انه لو حلق رأسه بعد الفراغ من عمرته وقد كان ساق الهدي لزمه دم ومقتضاه انه يلزمه موجب كل جناية على الاحرام كأنه محرم والحاصل ان لسوق الهدي تأثيرا في اثبات الاحرام ابتداء فكان له أثر في استدامة الاحرام أيضا بل أولى لان البقاء أسهل كذا في النهاية (قوله ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب) لما ذكرناه في متمتع لا يسوق الهدي وانما ذكر يوم التروية لان الافعال بعد ذلك تتعقب الاحرام

وصح لو بعد ما أحرم بها قبل أن يطوف فان أراد سوق الهدي أحرم وساق وقلد بدنته بمزادة أو نعل ولا يشعر ولا يتحلل بعد عمرته ويحرم بالحج يوم التروية وقبله أحب

بهامع الخصوصية كما مر فالحصر بقوله وهو انما يكون الخ مدفوع والقول بالدلالة على ما ذكره المؤلف ممنوع فتدبر (قوله وقد قدمنا الخ) أي أول هذا الباب ثم ان وجوب الدم اذا لم يرجع الى أهله قال في اللباب ولو حلق لم يتحلل من احرامه ولزمه دم وان بداله أن لا يحج صنع

بهديه ما شاء ولا شئ عليه ولو أراد أن يذبح هديه ويحج لم يكن له ذلك وان نحره ثم رجع بعد الحلق الى أهله ثم حج لا شئ عليه أي لانه غير متمتع ولو رجع الى غير أهله ثم حج من الآفاق يكون متمتعا وعليه هديان هدي التمتع وهدي الحلق قبل الوقت اهـ وفي شرحه عن المحيط فان ذبح الهدي فرجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد في حق الحج الا مجرد النية فلا يلزمه الحج وان أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع ويحج من عامه لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزيمة التمتع فيمنعه الهدي من الاحلال

فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لا شئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة فنحر هديه ثم حج قبل ان يرجع الى أهله لزمه دم لتمتعه وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اهـ (قوله واستبعده) أى استبعد ما قاله فى النهاية وقوله وهو المراد عند اطلاق الشارح الخ جملة معترضة أى اذا أطلق الشارح فى هذا الكتاب فالمراد به الزيلعي (قوله فى هذا الكتاب) أقول بل هو المراد متى أطلق شارح الكنز فى عبارات العلماء مطلقا كما ان المراد بشارح الهداية متى أطلق هو الامام السغناقي صاحب النهاية (قوله يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة) أى اتفاقا وقوله وبعد الحلق قبل الطواف شاتان فيه خلاف وقيل بدنة وشاة وقال الوبرى بدنة للحج ولا شئ عليه للعمرة واستصوبه فى الفتح كما سيأتى معللا فى الجنايات بما ظاهره بقاء الاحرام للعمرة قبل الحلق فقط لا مطلقا كما هو ظاهر كلام الزيلعي (قوله وأكثر عبارات ٣٩٢ الاصحاب) أكثر مبتدأ خبره قوله كما قال الشارح (قوله وقد تناقض كلام شيخ الاسلام الخ) قال فى النهر يمكن انه قائل بانتهائه بالوقوف الا فى حق النساء وقد نقل فى الفتح عن الغاية معزيا الى المبسوط والبدائع والاسبيجابي لو جامع القارن أول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة كان عليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احرامين بالحلق الا فى حق النساء فهو محرم بهما فى حقهن أيضا وهذا يخالف ما ذكره فى الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق اهـ وهو ظاهر فى أن ايجاب الشاتين لا تخالف فيه اهـ قلت لكن قول النهاية فيما مر وانما يبقى فى حق التحلل لا غير يفيد انتهاءه بالوقوف فى حق النساء أيضا وقد علمت ان ما فى النهاية معزى الى شيخ الاسلام (قوله فان أوجبت) أى الجناية لزم شمول الوجوب أى فى الجماع وغيره والا أى وان لم توجب شيأ لزم شمول العدم أى عدم الوجوب فى الجماع وغيره أما الايجاب فى الجماع وعدمه فى قتل الصيد فلا وجه له وسيأتى فى الجنايات ان المذهب فى مسئلة الصيد لزوم دمين وان لزوم دم ضعيف (قوله ثم ظاهر الكتب الخ) قال فى النهر وقد صرح أصحاب المذهب بان الآفاقى المتمتع لو عاد الى بلده بطل تمتعه اتفاقا بين الامام وصاحبيه وان شرط التمتع مطلقا عدم الالمام الصحيح ولا وجود للمشروط بدون شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل شرعا مع ارتكاب النهي ومقتضى كلام أئمة المذهب أولى بالاعتبار من بعض المشايخ كذا فى الفتح ملخصا واختار منعها أى العمرة أيضا وان لم يحج لكن لا يخفى ان ما استدل به من كلام أئمة المذهب لا يقتضى عدم تحققها منه بل عدم

يكن

وإذا حلق يوم النحر حل من احراميه ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها

(قوله واذا حلق يوم النحر حل من احراميه) اى من احرامى الحج والعمرة وهو تصريح ببقاء احرام العمرة بعد الوقوف بعرفة الى الحلق وأورد عليه فى النهاية بان القارن اذا قتل صيدا بعد الوقوف بعرفة لا يلزمه قيمتان وأجاب بان احرام العمرة قد انتهى بالوقوف فى حق سائر الاحكام وانما يبقى فى حق التحلل لا غير كاحكام الحج تنتهي بالحلق فى يوم النحر ولا يبقى الا فى حق النساء خاصة واستبعده الشارح الزيلعي وهو المراد عند اطلاق الشارح فى هذا الكتاب بان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وللعمرة شاة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان اهـ لكن صاحب النهاية لم يجزم به انما عزاه الى شيخ الاسلام فى مبسوطه وهو اختياره وأكثر عبارات الاصحاب كما قال الشارح وفى فتح القدير وهو الظاهر اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية على الاحرام لا على الاعمال والفرع المنقول فى الجماع يدل على ما قلنا وقد تناقض كلام شيخ الاسلام فانه أوجب فى جماع القارن بعد الوقوف شاتين فلا يخلو من أن يكون احرام العمرة بعد الوقوف توجب الجناية عليه شيأ أولا وان أوجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم والحاصل ان المذهب بقاء احرام العمرة الى الحلق و يحل منه فى كل شئ حتى فى حق النساء اذا كان متمتعا ساق الهدى لان المانع له من التحلل سوقه وقد زال بذبحه وفى القارن يحل منه فى كل شئ الا فى النساء كاحرام الحج وهذا هو الفرق بين المتمتع الذى ساق الهدى و بين القارن والا فلا فرق بينهما بعد الاحرام بالحج على الصحيح كما ذكرنا وفى المحيط قارن طاف لعمرته ثم حل فعليه دمان ولا يحل من عمرته بالحلق ولو أحرم بعمرة فطاف لها ثم أضاف اليها حجة ثم حلق يحل من عمرته ولا شئ عليه لانه بمنزلة من أحرم بالحجة بعد ما حلق من العمرة (قوله ولا تمتع ولا قران لمكي ومن حولها) لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام بناء على عود اسم الاشارة الى التمتع لا الى الهدى بقرينة وصلها باللام وهى تستعمل فيما لنا ان نفعله بخلاف الهدى فانه علينا فلو كان مراد القيل ذلك على من لم يكن ولكونها اسم اشارة للبعيد والتمتع أبعد من الهدى ثم ظاهر الكتب متونا وشروحا وفتاوى انه لا يصح منهم تمتع ولا قران لقولهم واذا عاد المتمتع الى أهله ولم

كونه متمتعا وهو الموافق لما سيأتي في اضافة الاحرام الى الاحرام ان المكي لو أدخل احرام الحج على العمرة بعدما طاف لها أولم يطف ولم يرفض شيأ أجزأه لانه أتى بافعالها كما لزمته غير انه منهي عنه وبهذا عرف انه يتصور الجمع بين العمرة والحج في حق المكي لكن لا على وجه التمتع والقران وهذا هو المترجم له في الباب الآتي اه وماذكره المؤلف هنا من أن ظاهر الكتب عدم الصحة وكذا ماذكره الكمال من أن مقتضى كلامهم ذلك وانه أولى مما ذكره بعض المشايخ يعني به صاحب التحفة كما يأتي رده في الشرنبلالية بما اتفقوا عليه متونا وشروحا في باب اضافة الاحرام الى الاحرام من أن المكي لو أدخل احرام الحج الى آخر مامر وذكر انه لا خلاف في صحة قران المكي وتمتعه وان الكمال ناقض نفسه فيما يأتي وأطال في ذلك فراجعه متأملا واورده أيضا في شرح اللباب بما حاصله ان مراد أئمة المذهب بقولهم بطل تمتعه أي المسنون فلا ينافي ماذكره بعض المشايخ من الصحة وسيذكر المؤلف هذا التوفيق قريبا (قوله قال في غاية البيان ولهذا قلنا الخ) لم يبين وجه عدم صحة القران وبينه الزيلعي بقوله ولان ميقات أهل مكة في الحج الحرم وفي العمرة الحل فلا يتصور الجمع بينهما فلا يشرع في حقهم القران (قوله لوجود الالمام الصحيح) هذا خاص فيمن لم يسق الهدي وحلق أما اذا ساق الهدي أولم يسق ولم يحلق للعمرة لم يكن ملما باهله الماما صحيحا فدعوى صاحب البدائع عدم تصور وجود تمتعه خاص بصورة ويتصور بصورتين كما ذكرنا نبه عليه في الشرنبلالية وكان مبنى ماذكره تفسير الالمام الصحيح بما مر عن العناية وليس كذلك بل مبنى المسئلة تفسيره بما قدمناه عن المعراج عن المحيط بان يرجع الى أهله عن العمرة ولا يكون الرجوع الى العمرة مستحقا عليه ولهذا قال وعن هذا قلنا لا تمتع لاهل مكة كما مر ومثله في النهاية واذا كان كذلك فالالمام الصحيح موجود هنا لما قدمناه عن العناية ان المراد بالعود هو ما يكون عن الوطن الى الحرم أو الى مكة وليس ههنا عود لكونه في الحرم أو في مكة وعليه فعدم التصور في الثلاث مسلم تامل (قوله ومافي البدائع الخ) اعلم أن عدم جواز العمرة للمكي قال في الفتح انه فاش بين حنفية العصر من أهل مكة ونازعهم في ذلك بعض الآفاقيين من الحنفية من قريب ومعتمد أهل مكة ماوقع في البدائع والذي ذكره غير واحد خلافه اه ملخصا فقد مال صاحب الفتح الى الجواز لكن ذكر بعدما حقق المقام انه ظهر له بعد نحو ثلاثين سنة ان الوجه منع العمرة للمكي في أشهر الحج سواء حج من عامه ذلك أولا ثم بين وجهه ورده في النهر كما قدمناه آنفا وكذا رده منلا علي في شرح اللباب ونقل التصريح بالجواز عن شرح الطحاوي وأطال في ذلك فراجعه وميل المؤلف الى ذلك أيضا فانه صرح بانه لا يكون آثما ثم أول عبارة البدائع والمسئلة طويلة الذيل وقد أفردت بالتآليف وكثرت فيها الرسائل والتصانيف كما ذكره في حاشية المدني وذكر حاصل الاقوال في ذلك فراجعها هذا وقد ذكر في اللباب ان المتمتع لا يعتمر قبل الحج قال شارحه هذا بناء على ان المكي ممنوع من العمرة المفردة أيضا وقد سبق انه غير صحيح بل انه ممنوع من التمتع والقران وهذا المتمتع آفاقي غير ممنوع من العمرة فجاز له تكرارها لانها عبادة مستقلة أيضا كالطواف اه وفي حاشية المدني ان مافي اللباب مسلم في حق المتمتع السائق للهدي أما غير السائق فلا لانه خلاف مذهب أصحابنا جميعا لان العمرة جائزة في جميع السنة بلا كراهة الا في خمسة أيام لا فرق في ذلك بين المكي والآفاقي كما صرح به في النهاية والمبسوط والبحر وأخي زاده والعلامة قاسم وغيرهم اه (قوله وفي الهداية بخلاف المكي الخ) متصل بقوله

يكن ساق الهدي بطل تمتعه قال في غاية البيان ولهذا قلنا لم يصح تمتع المكي لوجود الالمام الصحيح ومقتضاه انه لو أحرم بعمرة في أشهر الحج وحل منها ثم أحرم بحج فانه لا يلزمه دم لكن صرح في التحفة بانه يصح تمتعهم وقرانهم فانه نقل في غاية البيان عنها انهم لو تمتعوا جاز وأساؤا ويجب عليهم دم الجبر وهكذا ذكر الاسبيجابي ثم قال ولا يباح لهم الاكل من ذلك الدم ولا يجزئهم الصوم ان كانوا معسرين فتعين أن يكون المراد بالنفي في قولهم لا تمتع ولا قران لمكي نفي الحل لا نفي الصحة ولذا وجب دم جبر لو فعلوا وهو فرع الصحة واشتراطهم عدم الالمام فيما بينهما انما هو للتمتع المنتهض سببا للثواب المترتب عليه وجوب دم الشكر فالحاصل ان المكي اذا أحرم بعمرة في أشهر الحج فان كان من نيته الحج من عامه فانه يكون آثما لانه عين التمتع المنهي عنه لهم فان حج من عامه لزمه دم جناية لا دم شكر وان لم يكن من نيته الحج من عامه ولم يحج فانه لا يكون آثما بالاعتمار في أشهر الحج لانهم وغيرهم سواء في رخصة الاعتمار في أشهر الحج ومافي البدائع من أن الاعتمار في أشهر الحج للمكي معصية محمول على ما اذا حج من عامه واذا قرن فانه يكون آثما أيضا ويلزمه دم جناية وفي الهداية بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث تصح لان عمرته وحجته ميقاتيتان فصار بمنزلة الآفاقي قال الشارحون قيد بالقران لانه لو تمتع فانه لا يصح ويلزمه دم جناية لوجود الالمام الصحيح

وليس لاهل مكة تمتع ولا قران كذا قاله الشراح (قوله ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما) اعترضه السندى فى منسكه الكبير بان الالمام الصحيح المبطل للحكم لا يتصور فى حق القارن وأما الالمام الفاسد مع بقاء الاحرام فهو لا يبطل التمتع المشروط فيه عدم الالمام فلا يبطل القران بالاولى اه ملخصا وقوله المكى يأثم الخ أقول فيه نظر يوضحه قول الهداية السابق لان عمرته وحجته ميقاتيان أى بخلاف ما اذا تمتع بعدما خرج الى الكوفة فانه لا يصح لانه وان كان احرامه للعمرة آفاقيا لكن احرامه للحج مكى فهو حينئذ من أهل المسجد الحرام وأما القارن فلما علمت فلم تشمل الآية هذا المكى القارن لانه بخروجه صار آفاقيا وانما تشمل من لم يخرج هذا ما ظهر لى فتدبره (قوله وايجابهم دم الجناية على المكى الخ) قد علمت ان المكى اذا خرج الى الميقات وتمتع لم يصر بمنزلة الآفاقى لان حجته مكية ويصير آثما كما قدمه والدم الواجب عليه دم جناية لما ارتكبه من النهى وهذا لم يوجد فى الآفاقى أصلا لانه ليس مكيا ثم ان وجوب

الدم على المكى مبنى على صحة تمتعه كما مر والآفاقى اذا ألم باهله ثم حج لم يكن متمتعا اذا لم يسق الهدى فقوله اذا تمتع غير ظاهر واصحاب الدم عليه ان كان لمخالفة النهى فلا وجه له لما علمت انه ليس مكيا بل ليس متمتعا أصلا وان كان لمجرد المامه باهله بعد عمرته فلا وجه له أيضا لما سيأتى ف

فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا

الصفحة الثانية انه لو بعث الهدى وتعجل ذبحه قبل يوم النحر وألم باهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وفى مسئلتنا ان لم يسق الهدى فلا شئ عليه بالاولى (قوله والعمرة له فى أشهر الحج لا تكره الخ) هذا مخالف لما سبق فى الحاصل (قوله وبينه فى المحيط) ويحل وسيأتى بيانه أيضا فى باب اضافة الاحرام الى الاحرام والذى مشى عليه المصنف هناك ان المرفوض الحج (قوله وعليه عمرة ودم) أى دم للرفض وهو دم جبر كذا فى اللباب (قوله وتعقبه فى فتح القدير بان الظاهر الاطلاق الخ) أقول نقل فى الشرنبلالية كلام المحبوبى عن العناية ثم قال وقول المحبوبى هو الصحيح نقله الشيخ الشلبى عن الكرمانى اه وعليه فاطلاق كلام الهداية فيما تقدم مقيد بما ذكره المحبوبى تأمل (قول المصنف وان لم يسق الهدى بطل تمتعه) قال فى النهر فيه تجوز ظاهر اذ بطلان الشئ فرع وجوده ولا وجود له مع فقد شرطه فلو قال لم يكن متمتعا لكان أولى اه قلت ان سلم ذلك فهو تجوز شائع بينهم مثل بطلت صلاته وفسد صومه واعتكافه ووجه تسميته له باعتبار شروعه فيه أو وجوده الصورى (قوله وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنعه من التحلل الخ) أى حيث قالوا وانه بالهدى استدام احرام العمرة الخ

بينهما فقد فرقوا بين التمتع والقران فشرطوا فى التمتع عدم الالمام دون القران ومقتضى الدليل انه لا فرق بينهما فى هذا الشرط وان المكى يأثم اذا أحرم من الميقات بهما أو بالعمرة فى أشهر الحج ثم حج من عامه لان التمتع المذكور فى الآية يعمهما كما قدمناه وايجابهم دم الجناية على المكى اذا خرج الى الميقات وتمتع مقتض لوجوب الدم على الآفاقى اذا تمتع وقد ألم بينهما الماما صحيحا ولم يصرحوا به وانما قالوا بطل تمتعه والمراد بمن حولها من كان داخل المواقيت فانهم بمنزلة أهل مكة وان كان بينهم وبين مكة مسيرة سفر لانهم فى حكم حاضرى المسجد الحرام وفى النهاية وأما القران من المكى فيكره ويلزمه الرفض والعمرة له فى أشهر الحج لا تكره ولكن لا يدرك فضيلة التمتع لان الالمام قطع تمتعه اه ولم يبين المرفوض وبينه فى المحيط فقال مكى أحرم بعمرة وحجة رفض العمرة ومضى فى الحجة وعليه عمرة ودم وان مضى فى العمرة لزمه دم لجمعه بينهما فانه لا يجوز له الجمع واذا جمع فقد احتمل وزرا وارتكب محظورا فلزم دم كفارة ثم لا بد من رفض أحدهما خروجا عن المعصية فرفض العمرة أولى وان طاف لعمرته ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج عند أبى حنيفة لانه امتناع وهو أسهل من الابطال وعندهما يرفض العمرة ولو طاف لها أربعة أشواط ثم أحرم بالحج أتمهما وعليه دم لارتكابه المنهى عنه اه وفيها أيضا وذكر الامام المحبوبى ان هذا المكى الذى خرج الى الكوفة وقرن انما يبيح قرانه اذا خرج من الميقات قبل دخول أشهر الحج فاما اذا دخل أشهر الحج وهو بمكة ثم قدم الكوفة ثم عاد وأحرم بها من الميقات لم يكن قارنا لانه لما دخل أشهر الحج وهو بمكة صار ممنوعا من القران شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات وتعقبه فى فتح القدير بان الظاهر الاطلاق لان كل من حل بمكان صار من أهله مطلقا (قوله فان عاد المتمتع الى بلده بعد العمرة ولم يسق الهدى بطل تمتعه وان ساق لا) أى لا يبطل يعنى اذا حج من عامه لا يلزمه دم الشكر فى الاول ويلزمه فى الثانى ومحمد رحمه الله تعالى أبطل التمتع فيهما لانه أداهما بسفرتين والمتمتع من يؤديهما بسفرة واحدة وهما جعلا استحقاق العود كعدمه وانه بالهدى استدام احرام العمرة الى أن يحرم بالحج

ويحل منهما وظاهر كلامهم ان سوق الهدى يمنعه من التحلل وانه التزام لاحرام الحج من عامه لكن في فتح القدير انه لو بداله بعد العمرة أن لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدى أو أمر بذبحه يقع تطوعا اه وذكر الشارح أيضا في دليل محمد لكون العود غير مستحق عليه انه لو بعث هديه ليخر عنه ولم يحج كان له ذلك فقولهما ان العود مستحق عليه بسوق الهدى معناه اذا أراد المتعة لا مطلقا وفي المحيط فان ذبح الهدى ورجع الى أهله فله أن لا يحج لانه لم يوجد منه في حق الحج الا مجرد النية وبمجردها لا يلزمه الحج واذا نوى أن لا يحج ارتفعت نية الحج فصار كانه لم ينو في الابتداء وان أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه مقيم على عزم التمتع فيمنعه الهدى من الاحلال فان فعله ثم رجع الى أهله ثم حج لا شئ عليه لانه غير متمتع ولو حل بمكة ونحر هديه ثم حج قبل أن يرجع الى أهله لزمه دم لتمتعه لانه لم يلم بأهله فيما بين النسكين وعليه دم آخر لانه حل قبل يوم النحر اه والحاصل انه اذا ساق الهدى لا يخلو اما أن يتركه الى يوم النحر أولا فان تركه اليه فتمتعه صحيح ولا شئ عليه غيره سواء عاد الى أهله أولا وان تعجل ذبحه فاما ان رجع الى أهله أولا فان رجع الى أهله فلا شئ عليه مطلقا سواء حج من عامه أولا وان لم يرجع اليهم فان لم يحج من عامه فلا شئ عليه وان حج منه لزمه دمان دم المتعة ودم الحل قبل أوانه ورجح في فتح القدير مذهب الشافعي في ان عدم الالمام بينهما ليس بشرط في التمتع فلا يبطل تمتعه بعوده الى أهله سواء ساق الهدى أولا لان الآية انما منعت التمتع لمن كان حاضر المسجد الحرام لا لاجل المامهم بأهلهم بينهما بل لتيسر العمرة لهم في كل وقت بخلاف الغير قيد بقوله بعد العمرة لانه لو عاد بعد ما طاف لها الاقل لا يبطل تمتعه لان العود مستحق عليه لانه ألم بأهله محرما بخلاف ما اذا طاف الاكثر ودخل في قوله بعد العمرة الحلق فلا بد للبطلان منه لانه من واجباتها وبه التحلل فلو عاد بعد طوافها قبل الحلق ثم حج من عامه قبل أن يحلق في أهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو أبو حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدائع وغيره (قوله ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها كان متمتعا وبعكسه لا) اى لو طاف أكثر أشواطها قبلها وأتمها فيها لا يكون متمتعا لان للاكثر حكم الكل قال الامام الاقطع فصار ذلك أصلا في ان كل ما يتعلق بالاحرام من الافعال فحكم أكثره حكم جميعه في باب الجواز ومنع ورود الفساد عليه وأشار الى انه لا يشترط وجود احرامها في أشهر الحج لان المعتبر انما هو الطواف وفي المحيط ولو طاف كله في رمضان جنب أو محدث ثم أعاده في شوال لم يكن متمتعا لان طواف المحدث لا يرتفض بالاعادة فلم تقع العمرة والحج في أشهر الحج وكذلك طواف الجنب على رواية الكرخي فكان الفرض هو الاول ولم يوجد في أشهر الحج وعلى قول غيره يرتفع الاول بالاعادة لكن تعلق بهذا الطواف في رمضان المنع عن العمرة لهذا السفر بدليل انه لو أتم هذه العمرة ثم ابتدأ احرام العمرة في أشهر الحج ثم اعتمر عمرة جديدة وحج من عامه لم يكن متمتعا فلا يرتفض هذا الطواف الاول بالاعادة بخلاف طواف الزيارة لانه لا يتعلق به منع عن شئ حتى ينتقض بالاعادة اه وعلم من هذا ان الاعتمار في سنة قبل أشهر الحج مانع من التمتع في سنته سواء أتى بعمرة أخرى في أشهر الحج أولا وانما اختصت المتعة بافعال العمرة في أشهر الحج لان أشهر الحج كان متعينا للحج قبل الاسلام فادخل الله العمرة فيها اسقاطا للسفر الجديد عن الغرباء فكان اجتماعهما في وقت واحد في سفر واحد رخصة وتمتعا وفي فتح القدير وهل يشترط في القران أيضا

(قوله قال الامام الاقطع) هو من شراح القدوري (قوله وعلم من هذا الخ) قال في شرح اللباب والحيلة لمن دخل مكة بعمرة قبل أشهر الحج يريد التمتع أو القران أن لا يطوف بل يصبر الى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فانه متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة ولو طاف الكل أو أكثره ثم دخلت أشهر الحج فاحرم بعمرة أخرى داخل

ومن طاف أقل أشواط العمرة قبل أشهر الحج وأتمها فيها وحج كان متمتعا وبعكسه لا

الميقات ثم حج من عامه لم يكن متمتعا عند الكل لانه صار حكمه حكم أهل مكة بدليل انه صار ميقاته ميقاتهم اه قال الكرماني الا ان يخرج الى أهله أو ميقات نفسه على ما ذكره الطحاوي ثم يرجع محرما بالعمرة اه والظاهر ان هذا الحكم بالنسبة الى الآفاقي الذي صار في حكم المكي بخلاف المكي الحقيقي فانه ولو خرج الآفاق في الاشهر لا يصير متمتعا مسنونا لما سبق من اشتراط عدم الالمام في التمتع هذا والظاهر ان المتمتع بعد فراغه من العمرة لا يكون ممتنعا من اتيان العمرة فلنه

زيادة عبادة وهو وان كان في حكم المكي الا أن المكي ليس ممنوعا عن العمرة فقط على الصحيح وانما يكون ممنوعا عن التمتع كما تقدم اه ما في اللباب (قول المصنف وعشر ذي الحجة) قال في النهر دخل فيه يوم النحر وعن الثاني لا بدليل فوات الحج بطلوع فجره ورد بانه يبعد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقت ليس وقتها ولا هو منه وقد وضع لطواف الزيارة على انه وقت للوقوف في الجملة بدليل ما قاله السروجي لو اشتبه يوم عرفة فوقفوا ثم ظهر انه يوم النحر أجزأهم لا ان ظهر انه الحادي عشر (قوله قلت اسم الجمع) الاضافة بيانية أي اسم هو الجمع والا فهو جمع حقيقة على وزن أفعل أحد الصيغ الاربعة لجمع القلة هذا وقد اعترض القهستاني على هذا الجواب بانه مخرج للعشر لانه خارج عن الشهرين على انه قول مرجوح لا يليق بفصاحة القرآن واختار في الجواب ان الجمع المراد به ثلاثة لكن جعل بعض الشهر شهرا تسامحا أو مجازا وهذا الجواب نقله في النهر عن الكشاف أيضا لقوله أو نزل بعض الشهر منزلة كله ورده في ٣٩٦ العناية أيضا بان فيه الباسا بخلاف قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ثم قال وأقول

ان يفعل أكثر أشواط العمرة في أشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكأنه مستند في ذلك الى ما قدمناه عن محمد وقدمنا جوابه في باب القران (قوله وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة) أي أشهر الحج المرادة في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وهو مروي عن العبادلة الثلاثة ورواه البخاري في صحيحه عن ابن عمر والمراد حينئذ من الجمع شهران وبعض الثالث وذكر في الكشاف فان قلت فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهرا قلت اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد بدليل قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فلا سؤال فيه اذن وانما يكون موضعا للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات اه وما في غاية البيان من انه عام مخصوص ففيه نظر لان أخص الخصوص في العام اذا كان جمعا ثلاثة لا يجوز التخصيص بعده فالاولى ما ذكره في الكشاف وفائدة التوقيت بهذه الاشهر ان شيأ من أفعال الحج لا يجوز الا فيها حتى اذا صام المتمتع أو القارن ثلاثة أيام قبل أشهر الحج لا يجوز وكذا السعي بين الصفا والمروة عقب طواف القدوم لا يجوز الا في أشهر الحج وانه لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير أشهر الحج وانه لو أحرم بعمرة يوم النحر فأتى بافعالها ثم أحرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج كان متمتعا قال في فتح القدير وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب أن يضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تصوير التمتع وأحرم بالحج من عامه ذلك اه وسيأتي في باب اضافة الاحرام الى الاحرام انه لو أحرم بعمرة يوم النحر وجب عليه الرفض والتحلل لارتكابه النهي فينبغي أن لا يكون متمتعا لانه مكي وعمرته وحجته مكية والمتمتع من عمرته ميقاتية وحجته مكية والقعدة بالكسر والفتح ولم يسمع في الحجة الا الكسر (قوله وصح الاحرام به قبلها وكره) أي صح الاحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على انه شرط وليس بركن لعدم اتصال الافعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقديم على المكان وكالطهارة للصلاة بخلاف تحريمتها فانه لا يجوز تقديمها على الوقت وان كانت شرطا عندنا لما أن الافعال متصلة بها لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى لان الفاء للوصل والتعقيب بلا تراخ وانما كره للطول المفضي الى الوقوع في محظوره أو على انه شرط

هو من باب ذكر الكل وارادة الجزء وقرينة المجاز سياق الكلام لانه قال الحج أشهر والحج نفسه ليس بأشهر فكان تقديره والله أعلم الحج في أشهر والظرف لا يستلزم الاستغراق فكان البعض مرادا وعينه ما

وهي شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة وصح الاحرام به قبلها وكره

روي عن العبادلة وغيرهم اه (قوله وما في غاية البيان الخ) قال في النهر الذي في غاية البيان ما لفظه يجوز أن يراد من العام الخاص اذا دل الدليل وقد دل نقلا وعقلا اه والفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به خاص لا يخفى اه وما ذكره المؤلف مسبوق اليه في العناية وفيها ولان الخصوص انما يكون شبيه باخراج بعض افراد العام لا باخراج بعض كل فرد اه وهذا وارد (قوله وفائدة التوقيت بهذه الاشهر ان شيأ من أفعال الحج لا يجوز الا فيها) أقول يرد عليه طواف الزيارة فانه يجوز في يومين بعد عشر ذي الحجة بلا كراهة (قوله وانما كره للطول الخ) قال في النهر اختلف المتأخرون في المعنى الذي لاجله كره التقديم فكان ابن شجاع يقول لانه احرام وكان الفقيه أبو عبد الله يقول لانه لا يامن من مواقعة المحظور فاذا أمن ذلك لا يكره كذا في الذخيرة وفيها لا يكره الاحرام بالحج يوم النحر ويكره قبل أشهر الحج أقول فيه افادة ان المراد بالوقت وقت الحج ولو لعام مضى الا أن الظاهر ما قاله الفقيه اذ لا معنى لكراهة فعل شرط قبل وقت مشروط الا كما قال ولذا لم يعرج أكثر الشراح على غيره واحرامه يوم النحر ينبغي أن يكون مكروها حيث لم يأمن وان كان في أشهر الحج وما في الكتاب مقيد بذلك واطلاقه يفيد التحريم وقد صرح في النهاية باساءته اه أي فظاهره عدم التحريم وقد شاع في كلامهم في كتاب الحج

شبيه بالركن ولذا اذا أعتق العبد بعدما أحرم لا يتمكن عن ان يخرج عن ذلك الاحرام للفرض فالصحة للشرط والكراهة للشبه وأطلقوا الكراهة فهي تحريمية لانها المرادة عند اطلاقهم لها (قوله ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصرة وحج صح تمتعه) أراد بالكوفي الآفاقي الذي يشرع له التمتع والقران كما ان المراد بالبصرة مكان لاهل التمتع والقران سواء كان البصرة أو غيرها أما اذا أقام بمكة أو خارجها داخل المواقيت فلان عمرته آفاقية وحجته مكية فهذا كان متمتعا اتفاقا واما اذا خرج الى مكان لاهله التمتع وليس وطنه فلان السفرة الاولى قائمة مالم يعد الى وطنه وقد اجتمع له نسكان فيها فوجب دم التمتع ثم اختلف الطحاوي والجصاص فنقل الطحاوي ان هذا قول الامام وان قول صاحبيه بطلان التمتع لما ان نسكه هذان ميقاتيان ولا بد فيه أن تكون حجته مكية ونقل الجصاص انه متمتع اتفاقا قال فخر الاسلام انه الصواب وقوى الاول الشارح وأطلق في اقامته مكة أو بصرة فشمل ما اذا اتخذهما دارا أولا كما صرح به الاسبيجابي والكيساني فما في الهداية من التقييد باتخاذهما دارا اتفاقي وقيد بكونه اعتمر في أشهر الحج اذ لو اعتمر قبلها لا يكون متمتعا اتفاقا وقيد بالكوفي لان المكي لا تمتع له اتفاقا وقيد بكونه رجع الى غير وطنه لانه لو رجع الى وطنه بطل تمتعه اتفاقا ادام يكن ساق الهدي وعبارة المجمع وخرج الى البصرة أولى من التعبير بالاقامة بها لان الحكم عند الامام لا يختلف بين أن يقيم بها خمسة عشر يوما أولا والاول محل الخلاف وفي الثاني يكون متمتعا اتفاقا كذا في المصفى (قوله ولو أفسدها وأقام بمكة وقضى وحج لا الا أن يعود الى أهله) أي لو أفسد الكوفي عمرته وأقام بمكة وقضى العمرة من عامه لا يكون متمتعا الا أن يرجع الى وطنه بعد الخروج عن احرام الفاسدة ثم يعود محرما من الميقات بعمرة ثم يحج من عامه فانه يكون متمتعا أما الاول فلان سفره انتهى بالفساد ولما قضاها صارت عمرته مكية ولا تمتع لاهل مكة وأما الثاني فلان عمرته ميقاتية وحجته مكية فصار متمتعا ولا يضره كون العمرة قضاء عما أفسده ان كانت قضاء وفي قوله الا أن يعود الى أهله دلالة على ان المراد بالاقامة بمكة الاقامة بمكان غير وطنه سواء كان مكة أو غيرها ولا خلاف فيما اذا أقام بمكة وأما اذا أقام بغيرها فهو مذهب الامام وقالا يكون متمتعا لانه انشاء سفر فهو كالعود الى وطنه وله ان سفره الاول باق مالم يعد الى وطنه وقد انتهى بالفاسد وهذه المسئلة أيدت نقل الطحاوي وقيده في المبسوط بان يجاوز المواقيت في أشهر الحج أما اذا جاوزها قبلها ثم أهل بعمرة فيها كان متمتعا عند الامام أيضا لانه بمجاوزة الميقات صار في حكم من لم يدخل مكة ان كان في أشهر الحج فلانه لما [illegible] المواقيت حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة فلا تنقطع هذه الحرمة بخروجه من المواقيت بعد ذلك كالمكي (قوله وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه) يعني الكوفي اذا قدم بعمرة ثم حج من عامه ذلك فاي النسكين أفسده مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بالافعال ولا يجب عليه دم التمتع لانه لم يتنفع باداء نسكين صحيحين في سفر واحد وهو السبب في وجوبه وهذا هو المراد بنفي الدم في عبارته والا فان أفسد حجه لزمه دم (قوله ولو تمتع وضحى لم يجزه عن المتعة) لانه أتى بغير الواجب لان الواجب دم التمتع وأما الاضحية فليست بواجبة عليه لانه مسافر أطلقه فشمل الرجل والمرأة وانما وضع محمد المسئلة في المرأة اما لانها واقعة امرأة واما لان هذا انما يشتبه على المرأة لان الجهل فيها أغلب واذا لم يجز عن المتعة فان كان تحلل بناء على جهله لزمه دمان دم التمتع ودم التحلل قبل أوانه

اطلاق الاساءة على ترك السنة لكن صرح القهستاني بانها تحريمية وقال كما أشير اليه في شرح الطحاوي وقد تقدم قبيل باب الاحرام ذكر المؤلف الاجماع على الكراهة ونقلنا هنالك خلاف أبي يوسف فيها فراجعه وبه يحصل التوفيق فتدبر (قول المصنف ولو اعتمر كوفي فيها) أي في أشهر الحج (قوله قال فخر الاسلام انه الصواب) قال في النهر

ولو اعتمر كوفي فيها وأقام بمكة أو بصرة وحج صح تمتعه ولو أفسدها وأقام بمكة وقضى وحج لا الا أن يعود الى أهله وأيهما أفسد مضى فيه ولا دم عليه ولو تمتع وضحى لم يجزه عن المتعة

وفي المعراج انه الاصح لكن قال في الحقائق كثير من مشايخنا قالوا الصواب ما قاله الطحاوي وقال الصفار كثيرا ما جربناه فلم نجده غالطا وكثيرا ما جربنا الجصاص فوجدناه غالطا (قوله وعبارة المجمع الخ) قال في النهر فيه نظر لانه اذا لم يبطل تمتعه بالاقامة فعدمها أولى والتقييد بالخروج لا يفهم الحكم فيما لو أقام فما هنا أولى

(قوله وقد [illegible]) أى حيث [illegible] الاضحية عن المتعة وقد نقل فى النهر التصريح بهذا المستفاد من الدراية (قوله وقد يقال الخ) ذكر فى الشرنبلالية مثله قبل رؤيته لما ذكره المؤلف ثم قال لكنه قد يقال لما كان طواف الركن متعينا فى أيام النحر وجوبا كان النظر لايقاع ٣٩٨ ما طافه عنه وتلغو نية غيره وأما الاضحية فهى متعينة فى ذلك الزمن كالمتعة فلا تقع لاضحية مع تعينها عن غيرها اه واعترض بأنه ان أراد أن الاضحية متعينة فى حق غير ذلك المتمتع فمسلم ولا كلام فيه وان أراد انها متعينة فى حقه أيضا فلا يسلم اذ هى غير واجبة عليه لكونه مسافرا اما المتعة فهى متعينة عليه فساوت الطواف اه والاولى ما أجاب به بعضهم ان طواف الركن لما كان الوقت متعينا له لا يسع غيره أجزأته نية التطوع بخلاف دم التمتع ولا يخفى ان هذا غير ما فى الشرنبلالية ولا يرد عليه الاعتراض المار خلافا لما زعمه المعترض (قوله وكذا اذا أخرت طواف الزيارة) أى اذا حاضت قبل أن تقدر على أكثر الطواف قال فى اللباب ولو حاضت فى وقت تقدر على أن تطوف أربعة أشواط فلم تطف لزمها دم للتأخير ولو حاضت فى وقت تقدر على أقل من ذلك لم يلزمها شئ فقولهم لا شئ على الحائض وكذا النفساء لتأخير الطواف مقيد بما اذا حاضت فى وقت لم تقدر على أكثر الطواف أو حاضت قبل أيام النحر ولم تطهر الا بعد مضى أيام النحر اه لما ذكره فى اللباب أيضا من انها لو طهرت فى آخر أيام النحر ويمكنها طواف الزيارة كله أو أكثره قبل الغروب فلم تطف فعليها دم للتأخير وان أمكنها أقله فلم تطف لا شئ عليها والله سبحانه وتعالى أعلم

ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف ولو عند الصدر تركته كمن أقام بمكة

والا فدم التمتع وقد استفيد من هذا ان دم التمتع يحتاج الى النية وقد يقال انه ليس فوق طواف الركن ولا مثله وقد قدمنا انه لو نوى به التطوع أجزأه عن الركن فينبغى أن يكون الدم كذلك بل أولى (قوله ولو حاضت عند الاحرام أتت بغير الطواف) لقوله عليه السلام لعائشة حين حاضت بسرف افعلى ما يفعل الحاج غير ان لا تطوفى بالبيت حتى تطهرى فأفاد ان طوافها حرام وهو من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطهارة فان الطهارة واجبة فى الطواف فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله ولزمها الاعادة فان لم تعد كان عليها بدنة وتم حجها (قوله ولو عند الصدر تركته كمن أقام بمكة) يعنى ولا شئ عليها لانه واجب يسقط بالعذر والحيض والنفاس عذر وكذا اذا أخرت طواف الزيارة الى وقت طهرها فانه لا يجب عليها شئ للعذر وقد قدمنا ذلك كله فى طواف الصدر وأطلق فى سقوطه عمن أقام بمكة فشمل ما اذا أقام بعد ما حل النفر الاول أولا وفيه اختلاف وقد قدمناه هناك

والله تعالى أعلم بالصواب

واليه المرجع

والمآب

م

﴿تم الجزء الثانى ويليه الجزء الثالث وأوله باب الجنايات﴾